Spinoza's

Ethik.

Zweiter Theil.

Gera,
in der Bekmannschen Buchhandlung.
1793.

Spinoza's

Ethik.

Zweiter Theil.

Gera,
in der Beckmannschen Buchhandlung.
1793.

Spinoza's

Ethik.

Zweiter Theil.

Gera,
in der Bekmannschen Buchhandlung.
1793.

Zweyter Theil.

Kurze Darstellung der Lehre des Spinoza von der menschlichen Seele.

Die Ausdehnung und das Denken sind Eigenschaften Gottes. Gott ist ein ausgedehntes und denkendes Wesen.

So wie es in der ganzen Natur weiter nichts giebt als die ewige und unendliche ausgedehnte und denkende Substanz und Modifikationen ihrer Eigenschaften, so kann es auch nur zwey Hauptgattungen solcher Modifikationen geben, nehmlich solche, die der unendlichen Ausdehnung, und solche, die dem unendlichen Denken entsprechen. Jene sind die Körper, diese die Begriffe oder Vorstellungen, ideae.

Die Seele ist also nichts, das für sich bestände, denn sonst würde das, was das Wesen der Substanz ausmacht, zum Wesen der Seele gehören, welches ungereimt wäre. Das Wesen der Seele besteht vielmehr in Begriffen, als Modifikationen des unendlichen Denkens der einzigen Substanz; und die Begriffe haben nur ein formales Wesen, d. i. ein solches, dessen würkende Ursache Gott, als denkendes Wesen betrachtet, ist. Gott selbst, als denkendes Wesen, ist die causa efficiens der Begriffe, so wohl der Begriffe von seinen Eigenschaften als von den einzelnen Dingen, keinesweges aber sind die begriffenen oder vorgestellten Gegenstände oder einzelnen Dinge selbst die Ursache der Begriffe; unsere Begriffe sind nicht Würkungen der vorgestellten Objekte. Denn diese können weiter nichts geben, als was sie selbst sind. Nun sind sie aber nur Modi der Ausdehnung und nicht des Denkens, folglich können sie auch keinen Begriff, keine Vorstellung, die nur Modi des unendlichen Denkens sind, gewähren; und die Modi einer jeden der beyden göttlichen Eigenschaften, haben Gott blos nur in so fern zur Ursache, in wie fern er unter dieser bestimmten Eigenschaft und keiner andern betrachtet wird. Die Modi sind entweder ausschließend nur Modi der Eigenschaft der Ausdehnung, oder nur Modi des Denkens.

Nun ist aber die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge völlig einerley; die Begriffe stehen in demselben Verhältniß

hältniß unter- und gegeneinander selbst; in welchem die einzelnen Dinge unter- und gegeneinander stehen. Diese Ordnung darf nicht verwechselt werden, die Ordnung der Dinge darf nicht in die Ordnung der Begriffe übergetragen werden, und so umgekehrt; beyde, Dinge und Begriffe sind, da sie Modi zweyer verschiedner, obwohl in einer Substanz vereinigter Eigenschaften sind, von einander ganz unabhängig.

Der Begriff eines würklich existirenden Dinges hat also Gott zur Ursach, nicht in wiefern er unendlich und ausgedehnt ist, sondern in wiefern er, als den Begriff eines andern würklich vorhandenen Dinges denkend betrachtet wird, von welchem Begriffe eines andern Dinges Gott wieder die Ursach ist, blos in wiefern er den Begriff eines dritten würklich existirenden Dinges denkend, betrachtet wird. Niemals kann aber Gott die Ursach eines Begriffs seyn, in wiefern er vermöge der Eigenschaft seiner Ausdehnung als die Ursache der einzelnen Dinge selbst zu betrachten ist.

Allein zu einem jeden vorhandenen anschaulichen Dinge ist zugleich ein Begriff, eine Vorstellung vorhanden; jedem Modus der Ausdehnung entspricht unmittelbar ein Modus des Denkens; und einem Modus der Ausdehnung, der nicht würklich vorhanden wäre, kann auch kein Modus des Denkens entsprechen; weil sonst die Eigenschaft des Denkens in Gott vollkommner, mächtige

tiger und würksamer seyn würde, als die Eigenschaft der Ausdehnung, welches in dem vollkommensten Wesen ein Mangel wäre.

Hieraus erhellet; 1) daß nichts Körperliches in der Natur ist, dem nicht eine Seele in irgend einem Grade der Realität beygesellet wäre, und diese Seelen sind eben so verschieden, als die Körper, in welchen sie wohnen; je mehr Realität ein Gegenstand der Seele hat, desto mehr Realität hat auch die Seele desselben, und umgekehrt, bis zu dem geringsten Grade der Realität. Die Ideen, oder die Seelen sind mithin durch das ganze All der Schöpfung, nach einer so unendlichen Quantität, als Modifikationen des göttlichen Attributs des Denkens, in einem so unendlichen Raum verbreitet, daß allenthalben und zu aller Zeit, wo nur ein Körper, was immer für einen Raum er einnehmen mag, war, ist, und seyn wird, sich auch eine Seele mit ihm in Gemeinschaft befindet, die auch, in wie viel Theile man auch das Ganze eines Körpers zerlegen mag, sich nie von dem Theile, auch dem kleinsten trennet, obwohl ihr durch die Trennung an Realität so viel abgeht, als der Theil des Körpers, in welchem sie ist, durch die Scheidung von den übrigen Theilen, die mit ihm ein Ganzes ausmachten, an Realität, d. i. an dem Maaße seiner Thätigkeit, oder Widerstandskraft, verlohr. Der ganze Inbegriff aller dieser Ideen oder Seelen nun, den keine Zeit und kein Raum umfaßt, macht den unendlichen Verstand Gottes aus, und die in

den

den Individuen befindlichen Ideen, die das Wesen ihrer Seele ausmachen, sind Theile des unendlichen Verstandes.

2) Erhellet auch hieraus für sich, daß, da die äussern Dinge und Körper nicht die Ursachen unserer Begriffe sind, auch unser Körper, da er so gut ein Modus der Ausdehnung, wie alle andere Körper, ist, nicht die Ursache der Begriffe in uns seyn könne; sondern die Begriffe, die wir unmittelbar von den Veränderungen unseres Körpers haben, sind Modi des Denkens, und würden Modi der Ausdehnung seyn, wenn sie von dem Körper, als einem Modus der Ausdehnung, verursacht würden. Doch giebt es in Rücksicht auf unsern eigenen und die äussern Körper zweyerley Arten von Begriffen, unmittelbare und mittelbare. Solche Modi des Denkens nehmlich, die solchen Modis der Ausdehnung correspondiren, die unserm Körper selbst ursprünglich und unmittelbar, ohne von einem Eindruck äusserer Körper herzurühren, angehören, wären unmittelbare; diejenigen Modi des Denkens hingegen, welche solchen Modis der Ausdehnung entsprechen, die einen Eindruck äusserer Körper anzeigen, mittelbare Begriffe.

Da es nun nicht mehr als zwey Arten von Modifikationen giebt, nemlich der Ausdehnung und des Denkens, jene aber Körper, diese Begriffe sind, so kann auch der Gegenstand des Begriffs, der das aktuelle We-

sen der menschlichen Seele ausmacht, kein anderer als der Körper, oder eine gewisse würklich existirende Modifikation der Ausdehnung seyn.

Es kann aber keine Vorstellung, kein Begriff von ausser uns existirenden Körpern unmittelbar in uns entstehen, sondern nur mittelbar durch die Eindrücke und Veränderungen oder Affektionen, deren unser Körper von den äussern Körpern empfänglich ist. Der unmittelbare Gegenstand des Begriffs, der das Wesen unserer Seele ausmacht, ist also unser Körper selbst; und je mehrerer Veränderungen der menschliche Körper empfänglich ist, desto mehrere Vorstellungen erhalten wir; und da der Gegenstand des Begriffs, der die menschliche Seele ausmacht, zusammengesetzt ist, so kann auch der Begriff, der die Seele ausmacht, nicht einfach, sondern er muß ebenfalls aus mehrern Begriffen oder Vorstellungen zusammengesetzt seyn.

Da ferner alle Veränderungen, die der menschliche Körper von äussern Körpern erleidet, zugleich aus der Natur des afficirenden und afficirten Körpers erfolgen; so muß auch die Vorstellung von jeder in unserm Körper vorgehenden Veränderung zugleich die Natur unseres afficirten und des äussern afficirenden Körpers in sich fassen. Die Seele stellet sich also mit der Natur ihres Körpers zugleich auch die Natur vieler andern Körper ausser ihr vor; doch zeigen die Vorstellungen,

welche

welche wir von äussern uns afficirenden Körpern haben, mehr den Zustand unseres eigenen, als die Natur der äussern uns afficirenden Körper an.

So lange sich unser Körper in dem Zustande einer Veränderung befindet, welche die Natur eines äußern afficirenden Körpers in sich faßt, so lange muß auch die Seele diesen äussern Körper als würklich existirend und gegenwärtig anschauen, bis unser Körper eine andere Veränderung leidet, die das Daseyn und die Gegenwart des vorigen Körpers ausschließt.

Doch kann sich die Seele nicht mehr vorhandene und abwesende Gegenstände noch als existirend und gegenwärtig vorstellen. Denn die von den äussern Körpern bewegten flüßigen Theile des menschlichen Körpers prallen an die weichen Theile desselben an, und verändern dadurch ihre Fläche. Daher kömmt es, daß in den weichen Theilen, wenn die flüßigen wieder von andern Körpern abgestoßen werden, nicht allein eine andere Weise der Veränderung entsteht, sondern daß auch in den weichen Theilen, wenn die flüßigen Theile aus eigner freyer Bewegung wieder eben so an den weichen Theilen abprallen, als sie durch den unmittelbaren Eindruck der Körper selbst vormals zu thun genöthig waren, wieder die nemliche Würkung, wie vormals durch den unmittelbaren Einfluß der Körper, erfolgt, mithin der menschliche Körper wieder in den vorigen Zustand, da ihn der

äußere Körper unmittelbar berührte, versetzt wird, folglich auch die Seele sich den abwesenden Körper als gegenwärtig vorstellen muß.

Eben dieses ist auch der Grund, daß, wenn der menschliche Körper einmal von zwey oder mehrern Körpern zugleich ist berührt worden, und die Seele in der Folge sich einen von diesen Körpern vorstellt, die Seele auch sogleich sich der andern Körper wieder erinnern muß.

Die Seele stellet sich nicht nur die Beschaffenheiten oder Veränderungen ihres Körpers, sondern auch die Begriffe oder Vorstellungen von diesen Veränderungen vor, und sie erkennet sich selbst nicht anders, als in wiefern sie sich die Veränderungen ihres Körpers vorstellet; wie sie denn auch ihren Körper und das Daseyn desselben, nur aus den Begriffen oder Vorstellungen von den Veränderungen, die ihn afficiren, erkennet.

Die menschliche Seele hat weder von den Theilen, aus welchen der menschliche Körper zusammengesetzt ist, noch von den Begriffen oder Vorstellungen der Veränderungen des menschlichen Körpers, noch von den äussern Körpern, noch von den Vorstellungen der Vorstellungen von den Veränderungen des menschlichen Körpers, noch auch von der Dauer unsers Körpers und der einzelnen Dinge ausser uns eine vollständige und deutliche Erkenntniß.

Alle Begriffe oder Vorstellungen sind wahr, in wiefern sie sich auf Gott beziehen; d. i. in wiefern sie als in Gott vorhanden gedacht werden; denn in der Natur Gottes entspricht einer jeden einzelnen Sache und jedem Theile einer Sache, welche sämmtlich Modifikationen seiner unendlichen Ausdehnung sind, auch ein Begriff oder eine Vorstellung, als Modifikation des göttlichen Denkens. Die Kraft der Eigenschaft des göttlichen Denkens ist der Kraft der göttlichen Ausdehnung völlig gleich; also müssen auch die Modifikationen dieser Eigenschaften, in wiefern ihre Begriffe als in Gott vorhanden betrachtet werden, einander völlig entsprechen, die Begriffe müssen mit den begriffenen Sachen völlig überein kommen.

Die Falschheit der Begriffe oder Vorstellungen besteht nicht in etwas Würklichem, das sich in den Begriffen befände; sondern in einem Mangel der Erkenntniß, welchen die unvollständigen, unvollkommnen, verworrenen Begriffe in sich fassen.

Begriffe, welche vollständig und vollkommen in uns befindlich sind, sind wahr.

Die unvollständigen und verworrenen Begriffe erfolgen nach eben der Nothwendigkeit, als die vollständigen, klaren und deutlichen Begriffe.

Es giebt Arten von Begriffen, die eine vollständige und deutliche, und wieder andere, die nur eine unvollständige und verworrene Erkenntniß gewähren.

Die von der ersten Art heissen gemeinschaftliche Begriffe. (notiones communes) Sie entsprechen demjenigen, was allen Dingen gemeinschaftlich zukömmt. Nun macht aber das, was allen Dingen gemeinschaftlich zukömmt und sowohl in den Theilen als in dem Ganzen angetroffen wird, das Wesen der einzelnen Dinge nicht aus, ob wohl es dergleichen Dinge giebt, die allen Körpern gemeinschaftlich eigen sind. Die einzelnen Dinge sind also nicht von der Beschaffenheit, daß sie sich vollständig und deutlich erkennen liessen. Was aber hingegen dem menschlichen Körper mit den äussern Körpern, die ihn afficiren, und sowohl seinen Theilen als dem ganzen menschlichen Körper gemeinschaftlich zukömmt, davon muß auch in der Seele ein vollständiger und deutlicher Begriff vorhanden seyn. Jemehr also der menschliche Leib mit andern Körpern gemein hat, desto geschickter muß auch die Seele seyn, sich vieles vollständig und deutlich vorzustellen; und so müssen auch alle Begriffe, welche in der Seele aus vollständigen und deutlichen Begriffen fliessen, ebenfalls vollständig und deutlich seyn.

Die von der andern Art heissen übersteigende (transscendentales) und allgemeine (universales.) Jene beziehen sich auf alle Gegenstände oder Dinge ohne Unterschied von welcher Gattung oder Art sie seyn mögen. Wenn nemlich so viele Bilder von Dingen im menschlichen Körper vorhanden sind, daß sie die Seele nicht

auf

auf einmal fassen kann, so verwirren sie sich, die Seele kann sie nicht deutlich unterscheiden. Sie faßt sie also gleichsam unter eine Eigenschaft, so verschieden sie auch seyn mögen, zusammen, und nennt sie Ding, Sache, Etwas ꝛc. ꝛc.

Eben so entstehen auch die allgemeinen Begriffe, die sich auf die Gattungen und Arten der Dinge beziehen, als Mensch, Thier, Gewächse ꝛc. ꝛc. Wenn nemlich so viel Bilder von zu einer Gattung oder Art gehörigen Dingen in dem menschlichen Körper auf einmal vorhanden sind, daß sie die Seele nicht von einander unterscheiden kann.

Die transscendentalen und universalen Begriffe geben wegen der die Fassungskraft der Seele übersteigenden Menge der Bilder der Dinge ein Erkenntniß, das nothwendig falsch, hingegen die gemeinschaftlichen Begriffe ein Erkenntniß, das nothwendig wahr ist.

Wer einen wahren Begriff hat, weiß auch sogleich, daß er ihn hat, und hierauf beruht unsere Gewißheit und Ueberzeugung von der Wahrheit unserer Erkenntniß.

Einen Verstand, der Kraft nach, (secundum potentiam) giebt es nicht, sondern er besteht nur in einer gewissen Weise zu denken. Auch die Vernunft besteht aus einer besondern Weise zu denken, nemlich derjenigen,

nach

nach welcher wir uns die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig und unter einer Art von Ewigkeit denken. Stellen wir uns die Dinge sowohl in Ansehung des Vergangenen als des Zukünftigen als zufällig vor, so ist das ein bloßer Betrug unserer Einbildungskraft.

Ein jeder Begriff von einem würklich existirenden Körper oder einzelnen Dinge, faßt das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich, und die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens, welche ein jeder Begriff in sich faßt, ist vollständig und vollkommen. Da nun die Seele Begriffe hat, nach welchen sie sich selbst, ihren Körper und die äussern Körper als würklich existirend vorstellt, so hat sie auch eine vollständige Erkenntniß von dem Wesen Gottes.

Es giebt in der Seele keinen absoluten und freyen Willen, sondern sie wird, dieses oder jenes zu wollen, von einer Ursache bestimmt, die ebenfalls von einer andern Ursach bestimmt ist, und so fort ins Unendliche.

Der Wille, oder das Wollen, ist weiter nichts als eine Bejahung oder Verneinung, und es giebt in der Seele kein anderes Wollen, keine andre Bejahung und Verneinung, als dasjenige, welches der Begriff, in sofern er Begriff ist, in sich faßt.

Wille und Verstand sind also eins und dasselbe.

Zweyter Theil.

Von der Natur und dem Ursprunge der Seele.

Ich gehe nunmehr zur Erklärung desjenigen über, was aus dem Wesen des ewigen und unendlichen Dinges nothwendig folgen mußte. Zwar kann ich nicht alles dieses umfassen, da ich (in dem sechsten Satze des ersten Theils) bewiesen habe, daß aus diesem Wesen Unendliches auf unendliche Weisen folgen müsse; sondern ich schränke mich nur auf dasjenige ein, was uns zur Erkenntniß der menschlichen Seele und ihrer höchsten Glückseeligkeit führen kann.

Definitionen.

I. Unter dem Körper verstehe ich die Weise, die das Wesen Gottes, in wiefern es als etwas Ausgedehntes betrachtet wird, auf eine gewisse und bestimmte Art ausdrückt. (s. das Coroll. zum 25sten Satze.)

Von dem Wesen Gottes, als ein solches Ausgedehntes, bey welchem von allem Materiellen abstrahiret wird,

betrach-

betrachtet, kann man sich schlechterdings keine Vorstellung machen. Denn Ausdehnung ist und bleibt eine einfache Vorstellung, eine bloße Form der äußern Anschauung, so lange sie nicht auf materielle Gegenstände ausser uns angewandt wird; sie ist alsdann weiter nichts als der bloße Raum selbst, die subjektive Bedingung der Möglichkeit äusserer Anschauungen; die Form unserer äußern Sinnlichkeit, aber kein Wesen, das eines von unserer Sinnlichkeit abgesonderten eigenen Daseyns genösse. In empirischer Rücksicht hingegen ist Ausdehnung die Vorstellung des Außer- und Nebeneinanderseyns, und das Ausgedehnte ist die Materie, oder der Körper selbst. Man macht also, wenn man Gott als etwas Ausgedehntes betrachtet, entweder den bloßen Raum, die Form unserer äußern Anschauung, oder die Sinnenwelt, die körperliche Natur selbst, zu Gott, welches letztere selbst nach dem Systeme des Spinoza nicht statt finden kann, da ihm die Körper blos Modifikationen der göttlichen Eigenschaften sind. Da man nun Gott nicht als etwas Ausgedehntes betrachten und sich vorstellen kann, so kann man auch den Körper nicht als eine Modifikation ansehen, die das Wesen Gottes, als etwas Ausgedehntes betrachtet, ausdrückt. Man würde sich auch schlechterdings keine Vorstellung von einem Körper machen können, wenn man ihn als eine solche Weise betrachten wollte, da es unmöglich ist, sich von dem göttlichen Wesen sowohl überhaupt als auch in wiefern es in der Ausdehnung bestände, eine Vorstellung zu machen. Außer diesem ist auch die Definition, die Spinoza vom Körper giebt, bloß relativ und synthetisch, indem sie den Körper lediglich nur in Beziehung auf etwas anderes, welches das Daseyn des Körpers möglich macht, bestimmt; sie faßt nicht dasjenige zusammen, was den Körpern selbst, als Körpern, als Erscheinungen, gemeinschaftlich zukömmt. Wenn ich jemanden, der nicht weiß was ein Haus ist, sa-

gen

gen wollte, es sey eine Modifikation oder ein Werk, das die Kunst eines Menschen, in wiefern man ihn als Bau- oder Werkmeister betrachte, ausdrückt, so würde sich derselbe sicher keine Vorstellung von einem Hause machen können. Wenn von einem schon gegebenen Gegenstand, dergleichen ein Körper ist, eine Definition gegeben werden soll, so muß sie analytisch seyn, d. i. sie muß die Merkmale, die man an dem Gegenstande selbst wahrnimmt, vollständig enthalten. Da sich nun an dem Körper, als einem Dinge an sich, keine Merkmale endecken lassen, so muß und kann man von ihm nur die Merkmale, die ihm als Erscheinung zukommen, angeben; und diesem nach ist der Körper weiter nichts als ein Zusammengesetztes, ein Empfindbares zwischen bestimmten Grenzen. Den Ursprung der Körperwelt erklärt diese Definition eben so wenig, weil daraus, daß ich behaupte der Körper sey eine Weise des göttlichen Attributs der Ausdehnung, noch nicht begreiflich ist, wie etwas, das aus materiellen Theilen besteht, seine Existenz aus einer einfachen Substanz erhalten kann.

II. Zum Wesen eines Dinges gehöret das, wodurch, wenn es gegeben ist, das Ding nothwendig gesetzt, und wenn man es hinwegnimmt, das Ding nothwendig aufgehoben wird; oder, ohne welches das Ding, und umgekehrt, welches ohne das Ding weder seyn noch gedacht werden kann.

Was zu dem Wesen eines Dinges, als Ding an sich, gehört, läßt sich auf keine Weise bestimmen; und ich weiß davon so viel wie gar nichts, wenn ich es so bestimme, daß es dasjenige sey, wodurch, wenn es gegeben ist, das Ding nothwendig gesetzt werde. Es bleibt

immer

immer noch die Frage: was ist denn nun das, was gegeben ist? und kann überhaupt so etwas, das zum Wesen eines Dinges, als Ding an sich, gehört, nur gegeben, d. i. angeschaut, wahrgenommen, werden? Es sind hier schlechterdigs keine positiven Bestimmungen, sondern ein bloßes Gedankending, dessen objektives, reelles, von dem Subjekte der Erkenntniß unabhängiges Daseyn sich weder a priori noch a posteriori erkennen läßt. Nicht a priori. Denn Erkenntnisse a priori schränken sich nur auf solche Gegenstände ein, die in der Natur des erkennenden Subjekts selbst liegen, d. i. nur auf die Formen der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft. Wenn man also das, was das Wesen der Dinge, als Ding an sich, ausmacht, a priori erkennen sollte, so könnten sie, ihrem Daseyn nach, nicht selbstständig nicht unabhängig von unserm Vorstellungs- und Erkenntnißvermögen seyn, sondern man müßte behaupten, daß sie in unserm Erkenntnißvermögen selbst vorhanden wären, oder daß der Grund des objektiven Daseyns derselben in unserm Erkenntnißvermögen selbst liege, daß dieses also der Schöpfer der Wesen der Dinge sey; welches ungereimt wäre. Auch nicht a posteriori oder empirisch. Denn da das Wesen der Dinge, als Ding an sich, nach der Voraussetzung, nur dasjenige ist, was den Erscheinungen zum Grunde liegt, also nicht selbst erscheint, oder angeschaut werden kann; die empirische Erkenntniß aber eine solche ist, in welcher der Stoff der Vorstellungen von den Eindrücken der in dem Umriß möglicher Erfahrung liegenden Gegenstände abhängt; so würde es ein Widerspruch seyn, wenn man von jenen hyperbolischen Subjekten behaupten wollte, daß sie Gegenstände unserer empirischen Erkenntniß wären. Ein von unserm Vorstellungsvermögen unabhängiges Objekt, das nicht angeschauet werden kann, dergleichen die Dinge an sich sind, kann weder Eindruck auf unsere Sinnlichkeit machen,

noch

noch auch unmittelbar von unserm Verstande erkannt werden. Das erstere erhellet für sich, das letztere aber ist darum unmöglich, weil der Verstand überhaupt nichts erkennen kann, das ihm nicht durch Sinnlichkeit gegeben ist. Nun kann ihm aber ein von dem Vorstellungsvermögen unabhängiges, von dem vorstellenden Subjekte verschiedenes Objekt, das nicht angeschauet werden kann, weder durch äußere, noch durch innere Sinnlichkeit gegeben werden; nicht durch äußere; denn es ist nichts vorhanden, das auf unsere Sinne Eindruck machen könnte; nicht durch innere; denn diese schränkt sich lediglich auf die Anschauung solcher Eindrücke, die von dem selbstthätigen Vorstellungsvermögen hergebracht werden, und auf die Formen unserer Sinnlichkeit und unsers Verstandes, ein. In wiefern aber das Wesen der Dinge oder die Dinge an sich, als von unserm Vorstellungsvermögen unabhängige, außer dem vorstellenden Subjeckte existirende Objeckte betrachtet werden, können sie schlechterdings keine Gegenstände der innern Erfahrung seyn, und sind etwas von dem Stoffe der Receptivität und Spontaneität unsers Vorstellungsvermögens ganz verschiedenes. Das Wesen des Dinges oder das Ding an sich ist gar nicht vorstellbar. Denn zur Vorstellung von etwas gehört ein Stoff in der Vorstellung, der nicht blos von dem vorstellenden Subjekte sondern auch von dem vorgestellten Gegenstande selbst verschieden ist. Wenn nun aber das Ding an sich außer unserer Vorstellung nirgend als würklicher Gegenstand gegeben ist, so kann es auch keinen Stoff zur Vorstellung darbieten. Es kann also auch gar nicht vorgestellt werden. Weil kein Gegenstand vorhanden ist, so bleiben die Formen unserer Receptivität müßig und unthätig; und weil durch den Mangel eines Gegenstandes kein Stoff zur Vorstellung gegeben ist so kann ihm auch keine Form unserer Spontaneität entsprechen. Da nun Stoff und Formen der

Receptivität und Spontaneität nothwendige Bedingungen unserer Vorstellungen sind, diese aber bey den Dingen an sich, als würklichen Objekten, fehlen; so ist auch keine Vorstellung von ihnen, als solchen, möglich. Alles, was sich von dem Dinge an sich behaupten läßt, ist, daß es nicht als würkliches von unserm Vorstellungsvermögen unabhängiges Objekt, sondern blos als Verstandsbegriff vorstellbar ist; es ist nur das, was übrig bleibt, wenn in der Vorstellung eines von dem vorstellenden Subjekte verschiedenen Gegenstandes, alle positiven vorstellbaren Bestimmungen abgezogen werden. Die Vorstellung des Gegenstandes verliert also das, was dem Vorstellungsvermögen durch Receptivität gegeben ist, und es bleibt weiter nichts als das, was die Spontaneität zu der Würklichkeit der Vorstellung dieses Gegenstandes beygetragen hat, übrig, ihr reiner Begriff, der blos dazu dient, um das Mannichfaltige des empirischen Stoffes zu einer objektiven Einheit im Bewußtseyn zu bringen, oder, mit einem Worte, um die Anschauungen zu denken.

III. Unter Idee verstehe ich einen Begriff (conceptum) der Seele, welchen die Seele bildet, weil sie ein denkendes Wesen ist.

Erläuterung.

Ich sage mit Fleiß Begriff oder Conceptus, und nicht Perception, weil das leztere Wort anzuzeigen scheint, daß die Seele von dem Gegenstande leide, das erstere hingegen eine Thätigkeit der Seele ausdrücken scheinet.

Ob man gleich schon lange gewußt hat, daß unser selbstthätiges Erkenntnißvermögen oder der Verstand in

der

der weitesten Bedeutung durch begreifen, urtheilen und schliessen sich äußert; so sind doch bis auf den Königsbergischen Philosophen die besondern Vermögen, welche jene drey Operationen zu Stande bringen, nemlich der Verstand in engerer Bedeutung oder das Vermögen der Begriffe die Beurtheilungskraft, oder das Vermögen der Urtheile, und die Vernunft, oder das Vermögen der Schlüsse, so wenig kritisch entwickelt worden, daß man sich bis dahin weder von diesen Vermögen selbst, noch von ihren besondern Operationen eine richtige und deutliche Vorstellung hat machen können. Was insbesondere den Verstand in der engern Bedeutung betrift, so äußert sich jener Mangel einer gehörigen Entwicklung in der Unzulänglichkeit und Unbestimmtheit der Begriffe, die man sich von dem Begriffe selbst gemacht hat. Keiner erschöpft die eigenthümlichen Merkmale, die den Begriff von andern Vorstellungsarten unterscheiden. Und eben diese Bewandniß hat es auch mit dem Begriffe, oder der Definition, die sich Spinoza von demselben macht, welche ein auffallendes Beyspiel zu jener Unbestimmtheit abgiebt. Unter Idee, sagt er, verstehe ich den Begriff der Seele, welchen die Seele deswegen bildet, weil sie ein denkendes Wesen ist. Nach dem neuen von Kant und Reinhold über das Vorstellungsvermögen und die Natur der verschiedenen Vorstellungen selbst gegebenen Aufklärungen, ist man in der That in Verlegenheit, was man mit diesen Worten anfangen soll. Es ist nicht möglich sie so zu übersetzen, daß eine deutliche Vorstellung von dem, was definiret werden soll, gewähret würde; da beyde, das Subjekt und Prädikat in dieser Definition die Idee und der Begriff oder Conceptus, zwey besondere Vorstellungsarten sind, deren keine durch die andere erkläret werden kann und darf, so lange eine jede derselben besondere von einander ver-

schiedene Merkmale aufzuweisen hat. Keines erklärt das andere; Idea ist ein Conceptus mentis und mentis conceptus ist eine Idea. Was wissen wir nun, da nirgend gesagt wird, was man unter conceptus mentis verstehen soll? Es ist schlechterdings kein Merkmal angegeben, weder worin sich die Idea von dem Conceptus, noch worin sich dieser von der Idea unterscheidet. Es ist auch nicht ein Schatten von analytischer Vollständigkeit hier zu entdecken, und man befindet sich in der dicksten Finsterniß. Wenn die Definition zur Absicht hat, einen bestimmten Gegenstand mit Benennung seiner besondern Merkmale unter seine Gattung zu bringen; so wäre hier die Idee dieser bestimmte Gegenstand und Conceptus die Gattung oder das Genus; aber was ist uns damit geholfen, da dieses genus nicht durch besondere Merkmale so bestimmt ist, daß dadurch jener Gegenstand besonders, als Art, dergestalt hervorgehoben wird, daß man ihn von den übrigen unter derselben Gattung mit ihm zugleich stehenden möglichen Arten unterscheiden kann? Aber es ist gerade umgekehrt, Conceptus ist das Genus von Idea.

Vielleicht will aber Spinoza die nähern Merkmale dessen, was er unter Idee verstanden wissen will, dadurch bezeichnen, daß er erstlich hinzufügt: „welchen (Begriff, conceptus) die Seele darum bildet, weil sie ein denkendes Wesen ist„; und zweytens sich erkläret: daß er lieber conceptus als perceptio gesetzt habe, weil letzteres Wort ein Leiden oder Afficirtwerden der Seele durch den Gegenstand, das erstere Wort hingegen eine Handlung, eine Thätigkeit der Seele auszudrücken scheine. Dies sind, könnte man sagen, Bestimmungen, aus welchen zu erhellen scheinet, daß Spinoza schon eine, obwohl noch nicht ganz deutliche, Erkenntniß von der doppelten Natur unsers Erkenntnißvermögens, oder der Receptivität und Spontaneität desselben gehabt und

den

den Unterschied zwischen Anschauungen (denn was könnten sonst seine Perceptionen wohl anders seyn?) und Begriffen schon geahndet habe; daß er also von dem, was er Idee, Vorstellung überhaupt, nennt, die Anschauungen habe ausschliessen, und auf diejenige Art der Vorstellung einschränken wollen, die wir jetzt, nach Kanten, reine Verstandesbegriffe nennen. Ob er gleich, könnte man fortfahren, das Vermögen der Seele, Anschauungen zu empfangen, nicht bestimmt nennt, so setzt er es doch weder in den Verstand, wie selbst Leibnitz that, noch in die Reizbarkeit der körperlichen Organe, wie die Materialisten zu thun pflegen; sondern er läßt vielmehr vermuthen, daß dieses Anschauungsvermögen, das wir Sinnlichkeit nennen, in dem Gemüthe neben dem Verstande zu suchen sey.

Allein gegen diese Vorstellungsart läßt sich mit Grunde einwenden, daß Spinoza die Ideen oder Begriffe dem Gemüthe oder der Seele, wie er es nennt, als einem denkenden Wesen, nur in sofern zueigne, als die Seele schlechterdings nur als denkendes, nicht aber als ausgedehntes Wesen betrachtet werde; und daß also bey ihm der Unterschied des Vorstellungsvermögens in Sinnlichkeit und Verstand wegfalle. Bey Spinoza steht das Denken jederzeit nur der Ausdehnung entgegen; nach ihm ist die Seele ein Theil des göttlichen Verstandes, oder eine Modifikation des göttlichen Denkens und darf also nicht als Modifikation des göttlichen Attributs der Ausdehnung betrachtet werden. Aus der seiner Definition beygefügten Erklärung, daß er den Ausdruck Conceptus statt des Ausdrucks Perceptio nur darum gewählt habe, weil ihm jener eine Handlung, dieser hingegen ein Leiden der Seele anzuzeigen scheine, ergiebt sich auch noch nicht, daß er würklich in dem Gemüthe ein Leiden, ein bloßes

Afficirtwerden durch Eindrücke der Gegenstände annehme Er hat es hier nicht mit der Sache, sondern blos mit der Wahl eines schicklichen und der Sache angemessenen Ausdrucks zu thun. Es bleibt aber noch immer zweifelhaft, ob er überhaupt das, was der Ausdruck Perception bezeichnet, und wir Anschauung nennen, auch in der That bey der Seele gelten lassen will. Ja, er scheinet vielmehr nach der Weise aller Intellektual-Philosophen, andeuten zu wollen, daß diese bey allen unmittelbaren Produkten des Vorstellungsvermögens nie leide, oder sich leidend verhalte, sondern in aller Rücksicht thatig sey.

Wie weit bestimmter heut zu Tage unsere Erkenntniß von unserm Vorstellungsvermögen und seinen Würkungen durch Kants und Reinholds Bemühungen geworden ist, wird sich aus folgender Darstellung der Vorstellungsarten, nach des letztern Philosophen Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögens (Prag und Jena 1789.) ergeben.

Das Wort Vorstellung faßet als Gattungsbegriff der Vorstellung, wie jeder andere Gattungsbegriff, alle Arten von Vorstellungen unter sich. Empfindung, Gedanke, Anschauung, Begriff und Idee, sind die Namen, womit die Würkungen der Veränderung unsers Gemüths, die wir Vorstellen nennen, bezeichnet werden. Außer diesen gibt es keine andere; und daß in allen diesen Würkungen etwas vorgestellt werde, davon überzeugt uns unser Bewußtseyn unmittelbar. Nun kann zwar nicht definiret werden, was Vorstellung an sich ist; aber die Merkmale oder wesentlichen Bestandtheile, durch welche sie gedacht wird, lassen sich doch angeben; und diese sind der Stoff, oder das, was sich auf das von der Vorstellung in dem Bewußtseyn unterschiedene

schiedene Objekt bezieht; und die Form, oder das, was sich auf das von der Vorstellung im Bewußtseyn unterschiedene Subjekt bezieht, wodurch die Vorstellung dem Gemüthe angehört, und der sonst bloße Stoff einer Vorstellung würkliche Vorstellung, ist. In jeder Vorstellung muß der bloße Stoff gegeben seyn, und die bloße Form an demselben hervorgebracht werden. Der Grund, durch welchen das Gegebenseyn in der Vorstellung möglich wird, ist die Receptivität des Vorstellungsvermögens, oder die Empfänglichkeit für den Stoff einer Vorstellung, und ist ein blos sich leidend verhaltendes Vermögen. Dasjenige aber, welches an dem gegebenen Stoffe die Form der Vorstellung hervorbringt, ist die Spontaneität, welche ein thätiges Vermögen ist. Unter der Receptivität des Vorstellungsvermögens muß das Vermögen afficirt zu werden, verstanden werden.

In wiefern der Stoff durch ein Afficirtwerden gegeben seyn soll, muß er in der Vorstellung so beschaffen seyn, daß durch ihn die Unterscheidung der bloßen Vorstellung von dem Subjekte möglich wird. In der von dem Subjekte zu unterscheidenden Vorstellung muß sich also etwas unterscheiden lassen, und dieses kann nur der Stoff seyn, und alles, was in der Vorstellung Stoff ist, muß sich unterscheiden lassen, d. h. mannichfaltig seyn. In wiefern aber der Stoff in der Vorstellung nothwendig ein Mannichfaltiges seyn muß, in sofern kann die von allem Stoffe d. h. von allem Mannichfaltigen unterschiedene Form der Vorstellung nichts anders als Einheit seyn.

Die Form der Receptivität besteht also in der Mannichfaltigkeit überhaupt, in wiefern dieselbe die im Vorstellungsvermögen gegründete und bestimmte Bedingung

dingung des Stoffes in der Vorstellung ist. Die Form der Spontaneität besteht in der Verbindung (der Synthesis) des gegebenen Mannichfaltigen überhaupt.

Beyde Formen sind dem vorstellenden Subjekte in und mit dem Vorstellungsvermögen gegeben und in demselben vor aller Vorstellung bestimmt vorhanden.

Zur Würklichkeit der Vorstellung überhaupt, gehört ein von den Formen der Recept. und Spont. verschiedner, dem Subjekte nicht im Vorstellungsvermögen, sondern von aussen her gegebener Stoff, welcher der objektive Stoff heißt.

Alle Vorstellungen, die einen objektiven Stoff enthalten, sind Vorstellungen a posteriori, oder empirische Vorstellungen.

Die Vorstellungen der bloßen Formen der Recept. und der Spontaneität enthalten einen im Vorstellungsvermögen a priori bestimmten Stoff, und heißen darum Vorstellungen a priori; und sind, in wiefern durch sie nothwendige und allgemeine Merkmale der Vorstellung überhaupt vorgestellt werden, nothwendige und allgemeine, und in dieser Rücksicht von aller Erfahrung unabhängige Vorstellungen.

In wiefern in der Vorstellung überhaupt ein Afficirtwerden der Receptivität vorkommen muß, das Afficirtwerden überhaupt aber (die Veränderung, bey der sich das Gemüth leidend verhält) Empfindung heißt, in sofern heißt die Vorstellung überhaupt Empfindung in weiterer Bedeutung. Im engern Sinn aber heißt Empfindung, die sinnliche (durch die Art wie die Receptivität afficirt wird, unmittelbar entstandene) Vorstellung, in wiefern sie auf das Subjekt bezogen wird. Aeußere und innere Empfindung aber, in wiefern

die

die sinnliche auf das Subjekt bezogene Vorstellung, durch die Art, wie die Receptivität entweder von außen oder von innen afficirt wird, entsteht.

In wiefern in der Vorstellung überhaupt eine Handlung der Spontaneität vorkommen muß, die Handlung des Gemüths aber ein Denken, und ihre Würkung Gedanke in weiterer Bedeutung heißt, in sofern heißt die Vorstellung überhaupt Gedanke in weiterer Bedeutung.

In wiefern die Vorstellung überhaupt ihrem Stoffe nach ein Mannichfaltiges enthalten muß und durch dieses Mannichfaltige in ihr das Objekt dem Subjekte repräsentiret wird, in sofern heißt sie Anschauung in weiterer Bedeutung. Im engern Sinn ist Anschauung die sinnliche Vorstellung, in wiefern sie auf das Objekt bezogen wird. In wiefern das Bezogenwerden einer bloßen Vorstellung auf das Subjekt, ohne Bezogenwerden derselben auf das Objekt unmöglich ist, und in wiefern das Bezogenwerden der sinnlichen Vorstellung auf das Objekt Anschauung heißt; in so fern ist keine Empfindung ohne Anschauung, und keine Anschauung ohne Empfindung möglich.

In wiefern die sinnliche Vorstellung durch die Art, wie die Receptivität entweder von aussen oder von innen afficirt wird, entsteht, heißt sie in ihrer Beziehung auf das Objekt im ersten Fall äußere, im zweyten innere Anschauung. Die Anschauung heißt empirisch oder a posteriori, wenn der Stoff derselben einem äußerlich oder innerlich empfindbaren Gegenstande entspricht. Reine Anschauungen aber, oder Anschauungen a priori sind solche, worinn der Stoff nicht einem auſſer uns befindlichen Gegenstande entspricht, sondern selbst durch die im Gemüthe a priori bestimmten Formen der Art des Afficirtwerdens gegeben ist.

In wiefern die Vorstellung überhaupt ihrer Form nach ein Mannichfaltiges in sich begriffen (zusammen genommen, auf Einheit gebracht) enthält, in sofern heißt sie Begriff in weiterer Bedeutung. Begriff in engerer Bedeutung ist die Vorstellung, welche durch die Art, wie die Spontaneität thätig ist, (d. i. durch Verbinden) unmittelbar entsteht. Der Stoff dieser Vorstellung ist nicht der rohe Stoff, das unmittelbar durch das Afficirtwerden Gegebene, sondern ein Stoff, der bereits die Form einer Vorstellung erhalten hat, bereits Vorstellung, und folglich durch die Spontaneität schon bearbeitet ist. Durch das nochmalige Verbinden dieses schon verbundenen Mannichfaltigen entsteht nun die neue Vorstellung, welche kein durch das Afficirtseyn unmittelbar gegebenes, sondern ein bereits vorgestelltes Mannichfaltiges begreift, ein Begriff in engerer Bedeutung.

Der unmittelbare Entstehungsgrund dieser Vorstellung liegt nicht im Afficirtseyn, sondern in der Handlung der Spontaneität, und zwar in der ihr eigenthümlichen Handlungsweise, im Verbinden, durch welche in dem vorgestellten Mannichfaltigen eine neue Einheit, Einheit des Vorgestellten, hervorgebracht ist.

Die Vorstellung, welche aus einer Anschauung durch die Handlungsweise der Spontaneität entsteht, heißt Begriff in engster Bedeutung.

In der weitern Bedeutung des Begriffs kann auch die Anschauung, in wiefern sie eine Art der Gattung Vorstellung überhaupt ist, und nicht ohne Verbinden des Mannichfaltigen entstehen kann, ein Begriff heißen; deswegen mußte der Begriff eine engere Bedeutung erhalten, um die Anschauung als Art der Vorstellung

davon auszuschliessen. Und da, was den Begriff in engerer Bedeutung betrift, nicht jede Vorstellung, aus welcher durch die Handlungsweise der Spontaneität eine neue Vorstellung entsteht, eine Anschauung seyn darf, und die Spontaneität auch aus Begriffen durch ihre Handlungsweise, das Verbinden, eine neue Art von Vorstellung erzeugt, welche Idee genannt wird, so mußte der Begriff auf seine engste Bedeutung, in wiefern solche auch die Idee ausschließt, zurückgeführet werden.

In wiefern die Vorstellung überhaupt als bloße Vorstellung, von allem, was Gegenstand derselben ist, verschieden, und nicht äußer dem Vorstellenden vorhanden ist, in sofern heißt die Vorstellung überhaupt Idee in weiterer Bedeutung. Die engere Bedeutung begreift nur diejenigen Vorstellungen, die durch Vernunft aus Begriffen a posteriori, (aus Begriffen, die sich in den Schematen auf einen empirischen Stoff beziehen) erzeugt sind. Die engste Bedeutung endlich schränkt das Wort Idee nur auf diejenigen Vorstellungen ein, die durch Verbindung von bloßen Begriffen a priori (den rein vorgestellten Categorien, die sich auf ein blos a priori vorgestelltes Mannichfaltiges überhaupt beziehen) hervorgebracht sind.

IV. Unter einem adäquaten Begriff verstehe ich einen solchen, der, in wiefern man ihn an sich und ohne Beziehung auf das Objekt betrachtet, alle Eigenschaften oder innerlichen Merkmale (denominationes intrinsecas) eines wahren Begriffs hat.

Erläuterung.

Ich sage innerliche Merkmale, um das äusserliche, nemlich die Uebereinstimmung des Begriffs mit der begriffenen Sache, auszuschließen.

Es

Es ist ein Unterschied unter einem Begriff, das ist, diesen bestimmten Begriff von etwas an sich betrachten, und den Begriff, d. i. den Begriff überhaupt, als etwas, das a priori durch die Natur des Verstandes bestimmt ist, betrachten. Einen Begriff an sich und ohne Beziehung auf das Objekt desselben betrachten, heißt weiter nichts, als untersuchen, ob die darin verbündenen Merkmale mit einander übereinstimmen oder sich einander wechselsweise aufheben, ob die Verbindung derselben nach den Regeln des Denkens geschehen ist. In dieser Rücksicht kann das Verhältniß, welches durch das Wort Adäquat ausgedruckt wird, blos ein logisches seyn und nur in Ansehung der logischen Verknüpfung der Merkmale des Begriffs, oder des Subjekts und Prädikats statt finden; wodurch aber keine reelle objektive Erkenntniß bewürkt wird. Den Begriff an sich betrachten, kann nichts anders heissen, als die Bestandtheile, die zu einem jeden Begriffe gehören, und die a priori durch die Natur unsers Erkenntnißvermögens bestimmt sind, zu einem Gegenstande unserer Erkenntniß machen, den Begriff überhaupt erklären, definiren. Hier wird der Begriff von dem Begriffe als dem Objekt der Erklärung auseinander gesetzt, gezeigt, wie der Begriff als Objekt der Erkenntniß möglich wird; und diese Exposition ist adäquat, vollständig, wenn sie alle Merkmale, die die Natur des Begriffs überhaupt erschöpfen, angibt. In dieser Rücksicht wird das Wort Begriff, Begriff vom Begriff, mit der Sacherklärung, der Realdefinition des Begriffs, verwechselt; bey welcher allerdings ein Objekt, nemlich der Begriff überhaupt, vorhanden ist. Begriff in seiner eigentlichen und engsten Bedeutung genommen, muß immer ein Objekt haben, und ist ohne solches gar nicht denkbar. Dieses Objekt, muß eine sinnliche Vorstellung, d. i. Anschauung, seyn, und sich mittelbar durch diese, auf einen durch innere

oder äußere Erfahrung gegebenen Gegenstand beziehen, und das in der Anschauung enthaltene Mannichfaltige durch die selbstthätige Handlungsweise des Verstandes, in eine objektive Einheit zusammen gefaßt oder verbunden werden. Adäquat, angemessen oder vollständig, ist ein Begriff, wenn durch Spontaneität alles Mannichfaltige, das Gegenstände der inuern oder äußern Erfahrung der Sinnlichkeit zur Anschauung darbieten, in Einheit des Bewußtseyns verbunden wird. Wird unsere Sinnlichkeit getäuscht, irre geführt, enthält die sinnliche Vorstellung andere als diejenigen Merkmale, die ihren Grund in der Erscheinung selbst haben, wird ihr durch Betrug ein mehreres Mannichfaltiges, als die sinnlichen Gegenstände selbst gewähren können, oder wird ihr von dem Mannichfaltigen der sinnlichen Gegenstände ein Theil entzogen; so kann auch der Begriff von dem Gegenstande der sinnlichen Vorstellung nicht adäquat seyn; der Begriff von diesem Gegenstande wird ein falscher, irriger Begriff, er wird zu weit, und zu enge oder unvollständig seyn. Wenn der Verstand, der die Verbindung des Mannichfaltigen der Anschauung selbstthätig verbindet, gesund ist, (und es ist noch die Frage, ob Krankheit und gänzliche Zerrüttung in Rücksicht seiner selbst auch möglich, und blos auf die Sinnlichkeit eingeschränkt ist,) so muß die Inadäquatität, und alle Fehlerhaftigkeit der Begriffe lediglich auf die Rechnung einer verkehrten, getäuschten, hintergangenen, Sinnlichkeit geschrieben werden, und Gegenstände der sinnlichen Vorstellungen müssen nothwendig vorhanden seyn, wenn die Frage von der Möglichkeit adäquater Begriffe statt finden soll. Der Verstand hat dabey schlechterdings weiter nichts zu thun, als das Mannichfaltige, das in den sinnlichen Vorstellungen enthalten ist, in Einheit zusammen zu fassen.

Wenn unter innern Merkmalen der Begriffe das Mannichfaltige verstanden wird, das in der Form

des

des Vorstellungsvermögens seinen Grund hat, und unter äußern Merkmalen das Mannichfaltige, oder in dem Materiellen der Anschauung gegründet ist, verstanden wird und verstanden werden muß; so müssen beyde, die formalen und materialen Merkmale, wie man sie auch nennt, mit einander verbunden werden, wenn anders eine reelle objektive Erkenntniß entstehen soll. Die formalen oder innern Merkmale eines Begriffs allein genommen betreffen lediglich das, was durch die Spontaneität zur Möglichkeit einer Vorstellung und eines Begriffs gethan wird; die Erkenntniß, welche sie dem über sie nachdenkenden und forschenden Verstande gewähren, ist blos logisch; und es läßt sich von ihnen noch gar nicht sagen, ob sie adäquat sind oder nicht. Dieses Verhältniß kann nur dann erst entstehen, wenn jene formalen Merkmale mit den materiellen verbunden werden, denn sobald die materialen Merkmale aus einem Begriffe weggenommen werden, bleibt mir nichts als die Formen des Vorstellungsvermögens, selbst übrig; diese haben aber an sich gar keinen Inhalt und sind leer, wenn sie nicht auf Anschauung bezogen werden; und da sie ohne diese leer sind, so kann auch in ihnen nichts seyn, das ein Verhältniß ausdrückte, folglich auch nicht von ihnen gesagt werden, ob sie adäquat oder unadäquat, vollständig oder unvollständig u. s. w. seyn können.

V. Die Dauer ist die unbestimmte Fortsetzung des Seyns.

Erläuterung.

Ich sage die unbestimmte Fortsetzung des Seyns; weil sie weder durch die Natur des existirenden Dinges selbst, noch auch aus einer würkenden Ursache,

che, als welche die Existenz des Dinges nothwendig setzt, nicht aber aufhebt, bestimmt werden kann.

Wenn die Dauer eine unbestimmte Fortsetzung des Seyns wäre, so könnte sie dieses in keiner andern Beziehung als in Beziehung der Zeit seyn. Seyn oder Daseyn ohne Verbindung mit der Zeit gedacht, involvirt keine Fortsetzung, keine Succession, die nur durch die Zeitbedingung möglich ist; das Daseyn ist in diesem Falle weiter nichts als der bloße reine Verstandesbegriff, der an und für sich gar keine objektive Realität hat; in welchem also keine Theile sind, folglich auch kein Mannichfaltiges, das entweder zugleich oder nach einander wahrgenommen werden könnte, mithin auch keine Succession oder Fortsetzung statt finden kann. Da also in dem Seyn an sich selbst keine Succession oder Fortsetzung von Etwas denkbar ist, so kann auch in ihm weder eine bestimmte noch unbestimmte Fortsetzung von Etwas denkbar seyn. Dauer ist aber auch keine unbestimmte Fortsetzung des Seyns in der Zeit. Denn die Zeit als reine Anschauung a priori ist eine extensive Größe, die nur eine Dimension, nemlich die der Länge, hat. Das Bild also, welches sich die Einbildungskraft von der Zeit entwirft, kann kein anderes als die einfache Ausdehnung der Länge im Raume, nemlich die Linie seyn. Diese Länge oder Linie wird eine bestimmte, wenn einzelne Theile aus derselben herausgehoben und zwischen Gränzen, die Augenblicke heißen und die mit den mathematischen Punkten der einfachen Ausdehnung im Raume, der Linie, gleichbedeutend sind, gesetzt werden. Unbestimmt ist sie, wenn ihr keine solchen Grenzen gesetzt werden.

Wenn man nun mit dieser reinen Anschauung der Zeit den Begriff des Seyns oder einer Fortsetzung des

Seyns

Seyns verbände, wie würde die bestimmte Fortsetzung des Seyns in der Zeit heissen müssen, wenn die Dauer auf eine unbestimmte Zeit sich bezöge? Die unbestimmte Zeit, das ist, diejenige, bey welcher nicht gesetzt wird, in welchem Momente sie anfangen und aufhören soll, ist auch die unendliche Zeit, die Fortsetzung des Seyns in derselben würde also eher Beharrlichkeit als Dauer genennet werden müssen; denn Beharrlichkeit ist Daseyn zu aller Zeit.

Allein die Beziehung der Zeit, als Anschauung a priori auf das bloße Daseyn, als reinen Verstandesbegriff, gewähret weiter nichts als ein leeres Gedankenspiel und schlechterdings keine reale Erkenntniß; eine solche erfordert noch etwas mehr, als die bloße Verbindung einer Kategorie mit der Zeit. Diese letztere ist nur das Medium, wodurch ein Verstandsbegriff gebraucht, angewendet werden kann. Da nemlich die Begriffe an sich und als bloße Formen, Gegenstände zu denken, leer und ohne allen objektiven Inhalt, die Anschauungen aber für sich allein und ohne Verknüpfung mit Begriffen blind sind und keine Erkenntniß gewähren; so wird um diese zu erhalten, erfordert, daß Begriffe sich auf Gegenstände der Anschauung beziehen, daß Gegenstände der Anschauung unter Begriffe subsumiret werden müssen. Da aber beyde, Begriffe und Erscheinungen, gar nichts Gleichartiges, das eine Verbindung zwischen ihnen zuließe, an sich haben, indem jene a priori durch die Natur unseres Verstandes selbst bestimmt sind, letztere aber a posteriori durch Empfindung gegeben werden, so muß etwas ins Mittel treten, das diese Vereinigung durch das Homogene, das es von beyden an sich hat, bewürken kann, und dieses vermittelnde Etwas, das das Schema genannt wird, ist die allgemeine Form der Anschauungen, die bloße Zeit. Denn sie selbst, in wiefern sie vorgestellt

stellt werden kann, ist eine Anschauung, und also in dieser Rücksicht mit den Gegenständen der unmittelbaren sinnlichen Vorstellungen, oder Erscheinungen, homogen; und da sie eine Anschauung a priori ist, so ist sie in dieser Rücksicht auch mit den Begriffen gleichartig, und also geschickt, diese Verknüpfung zwischen beyden zu bewürken.

Die Schemate, oder die mit der allgemeinen Form der Anschauung, nemlich der bloßen Zeit verknüpften Formen, Gegenstände zu denken, oder die Begriffe, sind es also eigentlich, welche reale Erkenntnisse zu Stande bringen.

Die Kategorien für sich allein, rein vorgestellt, sind nur bloß Formen des Denkens; nur durch die Anwendung derselben auf die Zeit, und indem sie mittelst dieser sich auf einen in der Vorstellung gegebenen Stoff, dem ein Gegenstand ausser der Vorstellung entspricht, beziehen, werden sie zu Formen des Erkennens.

Soll nun die Kategorie des Seyns oder Daseyns in Verbindung mit der Zeit ein Erkenntniß abgeben, so muß sich letztere unmittelbar auf eine Erscheinung beziehen.

Nun sind nicht mehr als drey Modifikationen der Zeit in Rücksicht auf das Daseyn denkbar; oder, es ist nur ein dreyfaches Daseyn in der Zeit möglich. Nemlich ein Daseyn zu aller Zeit — das Beharrliche; ein Daseyn zu verschiedener Zeit, — die Folge; und ein Daseyn zu einerley Zeit — das Zugleichseyn. In Ansehung der erstern wird an den Erscheinungen etwas als zu aller Zeit existirend betrachtet; in Ansehung der zweyten, wird ein in der Zeit Gegebenes als Grund eines andern in der Zeit Gegebenen betrachtet; das Seyn in der Zeit des einen hängt von dem

Seyn in der Zeit des andern ab. In Ansehung der dritten werden die Objekte nicht als auf einander folgend, sondern als zugleich mit einander verknüpft gedacht. Hier betrachten wir blos das Beharrliche. Beharrlichkeit ist die durch die Zeit versinnlichte Kategorie oder das Schema der Substanz. Da nun die Schemate die Formen sind, die jeder a posteriori gegebene Stoff im Gemüthe annehmen muß, wenn aus demselben Erkenntniß werden soll, und sie, indem sie mit diesem Stoffe, auf das, was ihm ausser der Vorstellung entspricht, nemlich den Gegenständen, bezogen werden, allgemeine Merkmale der erkennbaren, (denkbaren und zugleich anschaulichen) Gegenstände sind, so muß auch das Beharrende als Schema der Substanz einen Stoff enthalten, und dieser Stoff einem ausser der Vorstellung vorhandenen Gegenstande entsprechen; er muß also auch dem äussern Sinne gegeben werden können; das Beharrliche muß nur im Raume und in der Zeit erkennbar seyn, und es muß ihm das Prädikat der Ausdehnung zukommen können. Diese Substanz (Substantia phoenomenon) ist nun und kann nichts anders seyn, als der angeschaute Gegenstand selbst, in wiefern er als das Substrat alles dessen, was an ihm wechselt, der Art und Weise seiner Existenz, seiner Bestimmungen und Accidenzien, vorgestellt wird. Und dieser Begriff des Beharrlichen an den Gegenständen ist so nothwendig, daß ohne demselben schlechterdings nichts denkbar wäre, welches als Subjekt in einem kategorischen Urtheile gebraucht werden könnte; und da Substanz und Accidenz, das Beharrliche und Veränderliche, Korrelata sind, so würden leztere, wenn die erstern aufgehoben würden, gar nicht mehr denkbar seyn; die Wahrnehmung der Accidenzien, die einem Objekte inhäriren, würde gar nicht möglich seyn, wenn man den Begriff der Substanz nicht auf jedes empirisch gegebene Individuum anwenden dürfte.

Ohne

Ohne ein Beharrliches, ohne ein Reales, das zu aller Zeit existirt, können auch die zwey Modi der Zeit, Succeßion und Simultaneität der Erscheinungen, gar nicht gedacht werden. Denn da verschiedene Zeiten, und einerley Zeit, nothwendig alle Zeit, die bloße Zeit voraussetzen, so setzt auch das Daseyn zu verschiedenen Zeiten, oder der Wechsel und das Daseyn zu einerley Zeit, ein Daseyn zu aller Zeit, ein Beharrliches, voraus. Nur in diesem Beharrlichen ist ein Wechsel oder eine Folge und ein Zugleichseyn. So wie nun die bloße Zeit als eine versinnlichte protensive Größe d. i. als eine solche, die blos durch die Länge bestimmt ist, vorgestellt werden muß, so muß auch die Beharrlichkeit, oder das Seyn zu aller Zeit nicht minder unter dem Bilde einer solchen protensiven Größe vorgestellt werden. Denn die Substanz beharret, ist zu aller Zeit, weil, wenn sie wechselte, sie wieder auf etwas anders, auf das sich alles Wandelbare und Wechselnde, nothwendig beziehen muß, bezogen werden müßte; nun ist aber vermöge der Einrichtung unseres Erkenntnißvermögens, das an Anschauungen und Begriffe gebunden ist, nichts als die Gegenstände, in wiefern sie den Grund der Würklichkeit der Accidenzien und deren Wechsel enthalten, als Substanzen erkennbar, folglich müssen sie auch, als solche, beharren, d. i. zu aller Zeit seyn. Weil aber nicht erkannt werden kann, was die Substanz als Ding an sich, ihrer innern Beschaffenheit nach, ist, sondern die Erkenntniß derselben sich nur auf die Kräfte und Handlungen, die wir an den Gegenständen im Raume wahrnehmen, einschränkt, so kann auch jene protensive Größe des Beharrlichen nicht nach dem Entstehen, würken und aufhören, oder überhaupt nach den Aeußerungen oder dem Stillstand dieser Kräfte gemessen werden. Ihr Maas ist vielmehr die Zeit selbst. Da indessen durch diese Aeusserungen der Kräfte, die wir an den angeschauten

Gegenständen sinnlich wahrnehmen, gewisse Abschnitte empirisch erkennbar werden, indem sich uns in der Anschauung Verhältnisse der Zeit zwischen ihrem Anfange, Fortgange und Ende aufdringen; so sind sie allerdings geschickt, die Abtheilungen oder Verhältnisse der Zeitfolge oder bestimmte protensive Grösen in Rücksicht auf das Daseyn der Erscheinungen, als solche, festzusetzen. Eine solche durch den Anfang, Fortgang und das Ende einer Handlung oder Kraftäusserung oder durch sonst beliebige anschauliche Merkmale und Kennzeichen bestimmte oder begrenzte protensive Größe des Daseyns der Erscheinungen, als solcher, (nicht als Substanzen genommen) heißt nun nicht mehr Beharrlichkeit, denn diese hat keine Grenzen, sondern sie erhält den Namen der Dauer. Ob aber diese gleich nicht selbst Beharrlichkeit ist, so setzt sie doch diese voraus, weil ohne dieselbe Handlungen und Kraftäußerungen, als Accidenzien oder als anschauliche Prädikate eines beharrlichen Subjekts, gar nicht möglich sind.

VI. Unter Realität und Vollkommenheit verstehe ich eins und dasselbe.

Was Spinoza unter Vollkommenheit versteht, erklärt er in der Vorrede zum vierten Theile seiner Ethik. „Unter Vollkommenheit überhaupt, heißt es daselbst, verstehe ich die Realität, das Würkliche, d. i. das Wesen eines jeden Dinges selbst, in wiefern es auf gewisse Weise existirt und würkt, ohne auf die Dauer desselben Rücksicht zu nehmen.„ Vollkommenheit ist ihm also so viel als das Beysammenseyn alles dessen, was zur Natur eines existirenden Dinges gehört. Man muß dergleichen Erklärungen, wozu auch die folgende von dem einzelnen Dinge gehört, einstweilen gelten lassen, bis

bis man sieht, wo Spinoza mit ihnen hinaus, wozu er sie brauchen will.

VII. Unter einzelnen Dingen verstehe ich solche, die endlich sind und eine bestimmte Existenz haben. Wenn mehrere Individuen in einer Handlung dergestalt zusammen treffen, daß sie alle zugleich die Ursach einer Würkung sind, so betrachte ich sie alle in sofern als eine einzelne Sache.

Spinoza versteht unter den einzelnen Dingen seine Modifikationen der göttlichen Attribute der Ausdehnung und des Denkens; sie stehen im Gegensatz mit seiner Substanz, die zwar auch von ihm ein Ding genannt wird, aber ihm, wenn man sich so ausdrücken darf, eine res totalis seu uniuersalis, dabey unendlich, grenzenlos und von unbestimmten und unbestimmbaren Daseyn ist.

Grundsätze.

I. Das Wesen des Menschen involvirt keine nothwendige Existenz, d. i. nach der Ordnung der Natur ist es eben so wohl möglich, daß dieser und jener Mensch existire, als daß er nicht existire.

Wenn hier das Wesen des Menschen als Ding an sich genommen würde, so könnte die Existenz, die man ihm beylegte, keine andere als eine blos logische, nemlich des Verstandsbegriffs vom Wesen seyn. (M. s. die Anmerk. zur 2ten Definit.) Diese will aber Spinoza nicht, sondern ein würkliches Daseyn der Erscheinungen, ein Daseyn in der Zeit. Ein solches Daseyn kann aber

auch dem Menschen überhaupt, als allgemeiner Begriff genommen, so wenig als dem Wesen desselben, als Ding an sich, beygelegt; sondern es muß der Begriff dieses Daseyns mit einem bestimmten Menschen, als Erscheinung, verknüpft werden. Daß dieses die Absicht des Verfassers sey, erhellet aus der diesem Grundsatze beygefügten Erläuterung. Aber dann irrt er auch und ist nicht bestimmt genung, wenn er alle nothwendige Existenz dieses und jenes (d. i. dieses bestimmten anschaulichen) Menschen, der würklichen Individuen ausschließt. Denn ausser der unbedingten Nothwendigkeit der Existenz, giebt es auch eine bedingte, und das Daseyn eines bestimmten Menschen muß vermöge des Gesetzes der Causalität als bedingt nothwendig gedacht werden. Es ist bedingt nothwendig, weil es von etwas abhängt, das ihm als Ursache vorausgeht. Sobald aber etwas als Ursache gedacht wird, muß auch die ihm entsprechende Würkung, um deren willen es Ursach ist, nothwendig gedacht werden; aber eben wegen der Abhängigkeit von jener Ursach, nur als bedingt nothwendig. Die Erläuterung des Spinoza hat also im Grunde keinen Sinn; denn gerade die Ordnung der Natur, nach welcher Würkungen, Ursachen voraussetzen, Erscheinungen aus vorhergehenden Erscheinungen erfolgen, macht es, daß dieser oder jener bestimmte Mensch existiren müsse; und es ist ein gerader Widerspruch, zu sagen, es sey nach der Ordnung der Natur möglich, daß dieser bestimmte Mensch, dieses gegebene Individuum, nicht existire. Alles in der Sinnenwelt hängt von Bedingungen ab, Nothwendigkeit als ein Verstandsbegriff der kann also, auf Gegenstände der Sinnenwelt angewandt, auch nur bedingt seyn. Unbedingte Nothwendigkeit findet nur bey den Gesetzen des Denkens und der praktischen Vernunft, also nur im transcendentalen Gebrauche des Verstandes und der Vernunft statt, sobald man sie hingegen

mit

mit transcendenten Ideen und allgemeinen Begriffen als würklichen anschaulichen Objekten verschwistern will, gewährt sie gar keine reale Erkenntniß und hat keine Bedeutung.

II. Der Mensch denkt.

III. Die Weisen zu denken, als Liebe, Begierde, oder solche, die man Affekten des Gemüths zu nennen pflegt, können nicht statt finden, wenn nicht in demselben Individuo der Begriff (Idea) von der geliebten, begehrten Sache u. s. w. vorhanden ist. Wohl aber kann es einen Begriff (idea) geben, wenn auch keine andere Weise zu denken statt fände.

Dies heißt weiter nichts, als, die pathologischen Gefühle setzen zu ihrer Entstehung die Vorstellung des afficirenden Gegenstandes voraus; diese Vorstellung muß jederzeit vorausgehen, ehe ein ihr entsprechendes Gefühl entstehen kann. Hingegen ist es nicht nothwendig, daß eine Vorstellung von einem empirischen Gegenstande von einem pathologischen Gefühl der Lust und Unlust begleitet werde, unsern Willen sinnlich bestimme. Was zu diesem Satze zu erinnern seyn möchte, soll, um Wiederholung zu vermeiden, bey dem 11ten Satze, wo er seine Anwendung bekömmt, beygebracht werden.

IV. Wir empfinden, daß ein Körper auf mannichfaltige Weise afficiret werde.

V. Wir empfinden und nehmen keine andere einzelne Dinge wahr, als nur Körper und Weisen zu denken.

Die Heischesätze folgen unten nach dem 13ten Satze.

D. i. die einzelnen Dinge, die wir empfinden, und deren wir uns bewußt werden, sind nur körperliche Gegenstände, nebst allem, was an ihnen einen Eindruck auf unsere Sinnenorgane zu machen im Stande ist; ingleichen die Weisen des Denkens, zu welchen letztern nach dem Spinoza die Begriffe und pathologischen Gefühle gerechnet werden; mit einem Worte, die Gegenstände des äussern und innern Sinnes, die materielle und intellektuelle Natur.

Erster Satz.

Das Denken ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein denkendes Ding.

Beweis.

Die einzelnen Gedanken, oder diese und jene Gedanken sind Weisen, welche die Natur Gottes auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrücken, (nach dem Coroll. des 25sten Satzes im I. Th.) Es kömmt also Gott (nach der 5ten Def. des I. Th.) ein Attribut zu, dessen Begriff in allen einzelnen Gedanken enthalten ist, und durch welchen die letztern ebenfalls wieder gedacht werden. Das Denken ist also eines von den unendlichen Attributen Gottes, welches das ewige und unendliche Wesen Gottes ausdrückt, (nach der 6ten Defin. im I. Th.) oder Gott ist ein denkendes Ding.

Scholium.

Dieser Satz erhellet auch daraus, daß wir ein Wesen von unendlichem Denken uns vorstellen oder denken können. Denn je Mehreres sich ein denkendes Wesen denken kann, desto mehr Realität oder Vollkommenheit müssen wir ihm auch nach unsern Begriffen zueignen. Es ist also ein Wesen, das Unendliches auf unendliche Weisen zu denken vermag, nothwendig auch in Ansehung der Kraft zu denken unendlich. Da wir nun, wenn wir nur auf das Denken Rücksicht nehmen, ein unendliches Wesen denken, so ist auch das Denken nothwendig (nach der 4ten und 6ten Defin. des I. Th.) eines von den unendlichen Attributen Gottes; wie ich erweisen wollte.

Daß Gott ein denkendes Wesen sey, ist ein Satz, den wir nothwendig als Folge annehmen müssen, sobald wir durch das Bedürfniß der praktischen Vernunft genöthiget werden, einen höchsten Urheber der Natur und Sittenwelt und ihrer Gesetze anzunehmen. Dieses Bedürfniß ist aber da, und besteht in der moralischen Einheit, auf die wir ohne die Idee einer höchsten Gottheit schlechterdings Verzicht thun müßten. Reine Sittlichkeit ist in der Welt der Erscheinungen, die nur nach physischen Gesetzen regieret wird, nicht nothwendige Bedingung der Glückseligkeit, und diese nicht nothwendige Bedingung der Sittlichkeit; beyde Sittlichkeit oder Tugend und Glückseligkeit sind in dieser Sinnenwelt von einander unabhängig. Es sind aber beyde, reine Sittlichkeit und eine ihr angemessene Glückseligkeit, die einzigen Zwecke vernünftiger Wesen; und diese können schlechterdings mit einander nicht in Harmonie gebracht wer-

den, wenn man nicht annimmt, daß eine moralische Welteinrichtung vorhanden sey, in welcher Glückseligkeit die nothwendige Folge der reinen Sittlichkeit ist. Eine solche beste Welt würde aber nicht möglich seyn oder gedacht werden können, wenn man nicht ein Wesen voraussetzte, das der Urheber der physischen und sittlichen Gesetze der Welt und der Grund der Verbindung beyder zur möglichen Erreichung jener Zwecke vernünftiger Wesen wäre. Soll aber das höchste Wesen Urheber der moralischen Welteinrichtung seyn, so müssen ihm auch die Eigenschaften beygelegt werden, durch welche diese moralische Welteinrichtung als solche möglich wird. Es muß also den höchsten Verstand, und die höchste Vernunft besitzen, d. i. einen von allen Einschränkungen durch Sinnlichkeit freyen Verstand und Willen.

So sicher und beruhigend aber der Weg ist, welchen die praktische Vernunft einschlägt, um den Glauben an ein höchstes, verständiges, vernünftiges, denkendes Wesen zu begründen, so unsicher und unbefriedigend ist hingegen das Verfahren der Vernunft, wenn sie auf dem spekulativen Wege eine würkliche Erkenntniß der wesentlichen Eigenschaften Gottes, mithin auch der, des unendlichen Denkens, aufzustellen unternimmt, wie es hier bey Spinoza der Fall ist. Wir haben schon im ersten Theile an mehrern Orten gesehen, daß er keinen spekulativen Vernunftbeweis vom Daseyn Gottes aufzubringen im Stande war, und daß er allenthalben das, was nur Vernunftidee und Princip des Denkens war, für würkliches ausser seiner Vorstellung existirendes Objekt genommen hatte; wie mag er also im Stande seyn, etwas von Eigenschaften eines Wesens zu wissen und zu beweisen, da er von dem Daseyn des Wesens selbst, welchem diese Eigenschaften zukommen sollen, nichts wissen und beweisen kann.

Er

Er hat nicht bewiesen, und konnte auch schlechterdings, vermöge der Einrichtung unsers Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens, nicht beweisen, daß die einzelnen Gedanken der Menschen Weisen des göttlichen Denkens wären; da dem Menschen sowohl seinem innern als äusseren Sinne, in Ansehung solcher transscendenter Gegenstände, dergleichen die Gottheit als würklicher Gegenstand ist, jede Erfahrung, jede empirische Anschauung, die doch zur Erkenntniß der ausser seiner Vorstellung existirenden Objekte nothwendig erfordert wird, gänzlich abgeschnitten und versagt ist.

Wir können eben so wenig mit Zuverläßigkeit analogisch von unserm Daseyn auf das Daseyn Gottes, von unserm Denken auf das Denken Gottes schliessen, als wir von der Art und Weise, wie wir denken, auf die Art und Weise des göttlichen Denkens zu schliessen berechtiget sind. Dieses Verfahren bringt den dogmatischen Anthropomorphismus zuwege, der die Eigenschaften sinnlicher Wesen zu Eigenschaften der übersinnlichen macht, und sich anmaßt das festzusetzen, was ein solches übersinnliches Wesen an sich sey, indeß der blos symbolische Anthropomorphismus nur das Verhältniß eines übersinnlichen Wesens z. B. der Gottheit, zu sinnlichen Wesen anzeigt, und nur erst statt findet und gültig wird, wenn die Annehmung eines solchen übersinnlichen Wesens ein nothwendiges Bedürfniß der praktischen Vernunft geworden ist.

Diesem Beweis hat Spinoza noch einen andern im Scholio beygefügt, dem seine Kraft nicht weniger fehlt. Man kann zuförderst mit Grunde läugnen, daß wir uns ein unendliches Denken oder ein Wesen, das Unendliches auf unendliche Weisen denkt, vorstellen oder denken können. Denn es ist das Denken des übersinnlichen

höchs-

höchsten Wesens nicht selbst, das wir uns vorstellen, nicht das, worinn es objektiv und positiv besteht, sondern ein Wegnehmen und Wegdenken der Schranken unseres Denkens, mithin eine negative Bestimmung desselben; wobey uns überdieß die Vorstellung, wie man ohne Anschauung, nach aufgehobener Sinnlichkeit, auf unendliche Weisen, als in welchen auch die würkliche, anschauende Erkenntniß, die Anwendung der Verstandesgesetze auf Gegenstände der sinnlichen Erfahrung mit begriffen ist, denken könne, gänzlich unmöglich wird. Gesetzt aber auch, daß sich ein unendliches Denken denken ließe, so folgt aus dem Daseyn dieser Idee in uns doch noch nicht nothwendig, daß ihr auch ein Objekt, ausser unserer Vernunft und Vorstellung entsprechen müsse; oder wir würden aus gleichem Grunde berechtiget seyn, die objektive Existenz aller uns nur erdenklicher und in unserer Einbildung zusammengesetzter Vernunftwesen und Phantasmen als erwiesen anzunehmen.

Zweyter Satz.

Die Ausdehnung ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Ding.

Beweis.

Dieser wird auf eben die Art geführt, wie bey dem vorhergehenden Satze.

Und so enthält denn auch die vorige widerlegende Anmerkung die Gründe zur Widerlegung des gegenwärtigen Satzes. Obgleich Spinoza sich nirgend in seinen Werken bestimmt erklärt hat, was er unter Ausdehnung, in wiefern sie eine Eigenschaft der unendlichen Substanz ist, verstehe, so erhellet doch aus der Vergleichung

chung dessen, was er von der Ausdehnung in dieser Rücksicht an mehrern Stellen seiner Schriften gesagt hat, daß er mit diesem Ausdrucke das Substanzielle der Körperwelt überhaupt, der ganzen körperlichen Natur, woran alle einzelnen Körper Theil nehmen, das was übrig bleibt, wenn man die Materie, oder das, was alle Körper im ganzen All der Schöpfung undurchdringlich macht, hinwegnimmt, bezeichne, welches Uebrigbleibende dann schlechterdings eine Einheit, ein wesentliches, unendliches, grenzenloses und untheilbares Eins, welchem weder etwas abgenommen noch hinzugesetzt werden kann, ausmacht; das absolute Subsirat der körperlichen Natur. Der Grund der Täuschung des scharfsinnigen Mannes ist nicht weit herzuholen. Das, was er als ein objektiv existirendes substanzielles Eins, als objektiv ausser seiner Vorstellung vorhandenes absolutes Subsirat der ganzen materiellen Masse des Alls nimmt, ist nur eine Idee, nur eine Form unserer Vorstellungen, und insonderheit die Form unserer äußern Sinnlichkeit, die subjektive Bedingung unserer äußern Anschauungen, nemlich der absolute, immaterielle Raum, der die Vorstellung von dem würklichen Aussereinanderseyn von der materiellen Ausdehnung möglich macht; der blos durch die Anwendung und Beziehung auf würkliche Erscheinungen eine Bedeutung erhalten kann, allein und für sich selbst aber tod und bedeutungslos ist, so wie auf Gegenstände als Dinge an sich bezogen und angewandt einen blos transscendentalen Schein, niemals aber reale Erkenntniß gewährt.

Dritter Satz.

Gott hat nothwendig einen Begriff sowohl von seinem Wesen, als von allem,

lem, was aus seinem Wesen nothwendig erfolgt.

Beweis.

Denn Gott kann (nach dem 1sten Satz dieses Th.) Unendliches auf unendliche Weisen denken, oder (welches eben so viel ist, nach dem 16ten Satze des 1sten Th.) von seinem Wesen und von allem, was aus demselben nothwendig folgt, sich einen Begriff machen. Nun ist aber alles, was in Gottes Macht stehet, nothwendig; (nach dem 35sten Satz des 1sten Th.) also hat er auch nothwendig einen solchen Begriff, und dieser ist (nach dem 15ten Satze des 1sten Th.) nur allein in ihm.

Anmerkung.

Der gemeine Mann versteht unter der Macht Gottes den freien Willen und das Recht desselben auf alle existirende Dinge, welche um deswillen auch gemeiniglich für zufällig gehalten werden. Denn, sagt man, Gott hat die Macht, alles zu zerstöhren und wieder zu vernichten. Auch vergleicht man oft die Macht Gottes mit der Gewalt der Könige. Dieses alles habe ich aber in dem 1sten und 2ten Coroll. zum 23sten Satze des 1sten Theils widerlegt, und in dem 16ten Satze desselben Theils gezeigt, daß Gott nach eben der Nothwendigkeit handle, nach welcher er sich selbst erkennet, d. i. eben so, wie aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur (nach der übereinstimmigen Meynung aller) folgt, daß sich Gott

selbst

selbst erkennet, folgt auch aus eben dieser Nothwendigkeit, daß er Unendliches auf unendliche Weisen thue. Hernach habe ich in dem 34sten Satze des 1sten Th. gezeigt, daß die Macht Gottes nichts anders als sein Wesen selbst sey. Es ist uns also eben so unmöglich, uns vorzustellen, daß Gott nichts thue, als es uns unmöglich ist, zu denken, daß er nicht existire. Wenn es mir ferner vergönnet wäre, diese Sache weiter zu verfolgen, so könnte ich zeigen, daß jene Macht, die der gemeine Mann Gott andichtet, nicht nur eine blos menschliche sey, (woraus erhellet, daß man sich Gott als einen Menschen vorstelle) sondern daß diese Macht sogar ein Unvermögen, eine Ohnmacht mit sich führe. Ich mag mich aber über eine und dieselbe Sache nicht so vielmal einlassen; sondern ersuche nur den Leser inständig, das, was im ersten Theile von dem 16ten Satze an bis ans Ende über diesen Gegenstand gesagt worden ist, in genaue Ueberlegung zu ziehen. Denn man wird meinen Sinn nicht richtig fassen, wenn man sich nicht sehr hütet, die Macht Gottes mit der menschlichen Macht oder dem Rechte der Könige zu verwechseln.

Der Beweis dieses dritten Satzes steht und fällt mit dem ersten Satze dieses Theils, weshalb ich hier blos auf meine Anmerkung zu demselben zu verweisen brauche. Nur als nothwendiges Postulat der praktischen Vernunft sind wir genöthiget, das Daseyn eines höchsten Wesens und mit diesem zugleich die Eigenschaften eines unendlichen Verstandes und einer unendlichen Vernunft und Heiligkeit, nebst allem, was aus diesen Eigenschaften noth-

wen-

wendig folgt mithin auch eine Erkenntniß seiner selbst, oder, wie sich Spinoza ausdrückt, einen Begriff in ihm von seinem eignen Wesen, und von allem, was er schaft und würkt, oder wovon er als Ursache betrachtet wird, anzunehmen. Gott, als würklich außer uns existirendes Objekt, ist für uns nicht erkennbar, er, sein Wesen selbst, ist kein Gegenstand unserer Anschauung; es giebt also nichts, kein sinnliches Zeichen und Merkmal, wodurch er uns zu erkennen gäbe, daß in ihm ein Begriff ein Erkenntniß von seinem eigenen Wesen, und von dem, was aus demselben nothwendig folgte, vorhanden sey. Legt man den transscendentalen Begriff von Gott, der eine bloße Idee ist, zum Grunde, so berechtiget uns derselbe nicht mehr von ihm zu fodern, als was er selbst als Idee geben kann; was man aus ihm folgern und herleiten mag, muß die Natur desselben, als welche das Ideale ausmacht, ebenfalls an sich behalten; man kann es nicht aus der Vernunft heraus und als etwas, das ausser uns würklich und objektiv da wäre, hinsetzen; das, was blos denkbar ist, kann dadurch, daß es denkbar ist, noch keine objektive Existenz erhalten. Was übrigens in dem Beweise des Verfassers so wie in dem Schol. dazu von der Macht Gottes gesagt wird, ist bereits in dem ersten Theile in meinen Anmerkungen zu den von ihm hier allegierten Stellen, zur Genüge geprüft worden, wohin also auch ich verweise.

Vierter Satz.

Der Begriff Gottes, aus welchem Unendliches auf unendliche Weisen folgt, kann nur ein einziger seyn.

Beweis.

Beweis.

Ein unendlicher Verstand begreift nichts als die Attribute und Affectionen Gottes (nach dem 30sten Satze des 1sten Th.) Nun ist Gott nur ein einziger (nach dem 1sten Coroll. zum 14ten Satz des 1sten Th.) Also kann der Begriff Gottes, aus welchem Unendliches auf unendliche Weise folget, nur ein einziger seyn.

Der Sinn des obigen Satzes ist nach populärer Vorstellungsart kein anderer, als: der Begriff Gottes von seinem unendlichen Wesen schließt schlechterdings alle andere Begriffe von irgend andern unendlichen Wesen aus, er erschöpft sich durch sich selbst, ausser ihm, in Gott, ist weiter kein Begriff von einem Gotte möglich. So, wie es nur ein höchstes vollkommenstes unendliches Wesen giebt und gedacht werden kann, so kann auch nur ein einziger Begriff von einem solchen höchsten Wesen in demselben selbst seyn und gedacht werden. Zur Prüfung und Beurtheilung dieses Satzes sind die Data bereits in den Anmerkungen zu den vorigen Sätzen dieses Theils und zum 14ten u. 30sten Satze des 1sten Theils gegeben worden, worauf ich mich also beziehe.

Fünfter Satz.

Gott ist die Ursach des formalen Wesens der Begriffe, aber nur in wiefern er als ein denkendes Wesen betrachtet wird, nicht aber in wiefern man ihn unter einem andern Attribute denkt. Das heißt: die Begriffe von den Attributen Gottes sowohl als von den einzelnen Dingen, haben nicht die begriffenen oder vor-

gestellten Dinge zur würkenden Ursache, sondern Gott selbst, in wiefern er ein denkendes Wesen ist.

Beweis.

Dieser Satz erhellet zwar aus dem vorhergehenden 3ten Satze. Denn dort schloßen wir, Gott könne den Begriff von seinem Wesen und von allem, was aus demselben nothwendig folge, blos in sofern formiren, als er ein denkendes Wesen, nicht aber in sofern, als er der Gegenstand seines Begriffs sey. Folglich ist Gott, in wiefern er ein denkendes Wesen ist, die Ursache des formalen Wesens der Begriffe. Man kann aber den Beweis dieses Satzes noch auf folgende Art führen. Das formale Wesen der Begriffe ist eine Art und Weise zu denken, (wie für sich erhellet) d. i. (nach dem Corol. des 25. Satzes im 1sten Th.) eine Art und Weise, welche die Natur Gottes, als eines denkenden Wesens, auf gewisse Weise ausdrückt; sie schließet also (nach dem 10ten Satze im 1sten Th.) den Begriff von keinem andern Attribute Gottes in sich, und ist folglich auch (vermöge des 4ten Grundsatzes des 1sten Th.) die Würkung keines andern Attributs, als des Denkens. Mithin ist Gott nur in sofern die Ursache des formalen Wesens der Begriffe, in wiefern er ein denkendes Wesen ist.

Unter dem formalen Wesen der Begriffe kann hier nichts anders verstanden werden, als die bloße Vorstellung, in wiefern sie zwar einem sinnlichen Gegenstande entspricht aber ganz abgesondert von demselben und

für

für sich betrachtet wird. Nach Spinoza haben die Vorstellungen nur ein formales Seyn, zu dem also auch das mit gehört, was wir den Stoff oder das Materiale der Vorstellungen, dem ein Gegebenes in der Anschauung entspricht, nennen. Ihm steht das formale Seyn der Vorstellungen nicht dem Materialen in der Vorstellung, sondern nur dem Materialen der Anschauung, den Erscheinungen selbst entgegen. Die Vorstellungen von den Dingen sind dem Spinoza so gut einzelne Dinge als die Objeckte der Anschauungen, und beyde haben ihre eigene und von einander unabhängige Ordnung und Causalverbindung, dergestalt, daß keine von beyden die Ursache der andern werden kann, jede bezieht sich auf eine besondere göttliche Eigenschaft. Man sieht aber leicht, daß hier der Fehler in dem übersehenen Unterschiede zwischen der Form und der Materie oder dem Stoff in der Vorstellung selbst, liege; welcher letztere nicht etwas a priori und vor aller Erfahrung für sich selbst im Gemüthe vorhandenes seyn kann; sondern ein Etwas, dem ein Gegenstand in der Anschauung correspondiren und das unserer Sinnlichkeit gegeben seyn muß. Die sinnlichen Vorstellungen können wir also auf keine Weise den Erscheinungen so entgegen stellen, daß beyde einander wechselseitig ausschliessen, daß beyde blos und für sich betrachtet als einzelne Dinge von einander unabhängig existiren könnten, ohne daß eines des andern bedürfte; vielmehr kann es schlechterdings keine sinnlichen Vorstellungen und Begriffe geben, wenn nicht dabey Erscheinungen und ihre Anschauung vorausgesetzt werden, und die Erscheinungen würden in Rücksicht auf unsere Erkenntniß ohne die in unserm Gemüthe a priori bestimmten Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes, so gut als nicht vorhanden seyn.

Auf eine andere Art weiß ich mir das Esse formale idearum des Spinoza nicht zu erklären, als daß ich

es dem Materiellen, den Erscheinungen selbst entgegen setze; und ob er gleich diesen Unterschied nirgend in seinen Werken macht, so erklärt er doch auch eben so wenig, was er unter dem esse formale idearum verstanden wissen wolle.

In der That wäre Spinoza auf einem sehr guten Wege zur Erforschung der Gesetze des Verstandes gewesen, wenn er nicht so fest und unbeweglich auf seinem esse formale allein mit seinen Gedanken gehaftet und sich auch um das ihm entgegenstehende esse materiale idearum, das ihm so nahe lag, bekümmert hätte; weil er dann eingesehen haben würde, daß in allen unsern Vorstellungen neben der Form auch ein Stoff der Vorstellung seyn müsse, der von dem Gegenstande selbst oder dem objektiven Stoffe im Bewußtseyn verschieden sey. So aber hielt der Gedanke, daß die Idee von einer einzelnen Sache und diese einzelne Sache ganz dasselbe, daß der Begriff oder die Vorstellung von einem Körper und der Körper, die Vorstellung von einem Zirkel und der Zirkel selbst ganz einerley sey, so fest an ihm, daß es ihm unmöglich war, sich von ihm loszureissen. Oder hat er diesen Unterschied zwischen Form und Materie der Vorstellungen vielleicht mit Vorbedacht umgangen und wissentlich zurückgehalten, weil er etwa merkte, daß sie für die von ihm behauptete Objektivität seiner transscendenten Ideen von Gott und seinen Eigenschaften und also auch für die Behauptung in dem gegenwärtigen Satz, daß die formalen Begriffe von den Attributen Gottes mithin auch der formale Begriff von dem Attribute der Ausdehnung nicht den vorgestellten Gegenstand, nehmlich die Ausdehnung, sondern, Gott selbst als denkendes Wesen zur Ursach habe, zerstörend wäre? Denn sobald er zugab, daß das Materiale in den Vorstellungen einem Materiale in den Erscheinungen entsprechen müsse, wenn

ein

ein würkliches Erkenntniß zu Stande kommen sollte, so würde er auch, da es ihm nicht möglich war zu leugnen, daß ihm keines von beyden göttlichen Attributen in der Erfahrung und ausser seiner Vorstellung gegeben sey, haben bekennen müssen, daß das, was er an ihnen für objektiv hielt, nur subjektiv in ihm selbst als Idee vorhanden wäre, daß seiner Idee von dem göttlichen Denken und der göttlichen Ausdehnung nirgend in der Erfahrung ein Subjekt, dem sie beyde als Prädikate zukämen, entspräche, und daß der Begriff von dem göttlichen Denken sowohl als von der göttlichen Ausdehnung schlechterdings alles Materialen in der Vorstellung beraubt, mithin blos a priori als Idee in unserer Vernunft vorhanden sey.

Den Beweis des Satzes: daß Gott als denkendes Wesen die Ursach von dem formalen Wesen der Begriffe sey, muß man nach dem, was zum vorhergehenden dritten Satze, so wie zum Corol. des 25sten Satzes ingleichen zum 10ten Satze und 4ten Grundsatze des 1sten Theils angemerkt worden ist, prüfen und beurtheilen.

Sechster Satz.

Die Weisen oder Modifikationen eines jeden Attributs haben Gott zur Ursache, aber nur in sofern, als man sich ihn unter dem Attribute, zu welchem die Modifikationen gehören, denkt, nicht aber in sofern, als man ihn unter einem andern Attribute sich vorstellt.

Beweis.

Denn ein jedes Attribut läßt sich schon für sich selbst denken, ohne daß ein anderes dazu nöthig wäre, (nach

dem 10ten Satze des 1sten Th.) Mithin schließen auch die Modifikationen eines jeden Attributs den Begriff blos ihres Attributs, und sonst keines andern, in sich; folglich haben sie auch (nach dem 4ten Grundsatz Th. 1.) Gott nur in sofern zur Ursache, in wiefern er blos unter diesem Attribut, zu welchem die Modifikationen gehören, nicht aber in wiefern er unter irgend einem andern Attribute betrachtet wird.

Corollarium.

Hieraus folgt, daß das formale Wesen der Dinge, welche keine Weisen oder Modifikationen des Denkens sind, nicht deswegen aus der göttlichen Natur fließt, weil Gott die Dinge vorher edacht hat; sondern die gedachten oder vorgestellten Dinge folgen auf eben die Art und mit eben der Nothwendigkeit aus ihren Attributen, und werden daraus hergeleitet, wie ich gezeigt habe, daß die Begriffe aus dem Attribute des Denkens fliessen.

Da die Sätze nicht gelten, auf welche sich der Beweis des Verfassers stützt, wie ich an ihrem Orte hinreichend dargethan habe, so fällt auch zugleich mit ihnen der gegenwärtige Beweis über den Haufen.

Das formale Wesen der Dinge im Corol. ist nichts mehr und nichts weniger als was wir unter dem Dinge an sich verstehen, das transscendentale Subjekt der Erscheinungen, das sich nur denken, aber nicht anschauen, und folglich auch nicht erkennen läßt. Wir sind uns des objektiven Daseyns solcher Dinge an sich

nicht,

nicht, wohl aber nur ihrer als Idee in unserm Vorstellungsvermögen bewußt. Wir bedienen uns dieser Idee blos, um das Mannichfaltige in den Erscheinungen zu einer Einheit im Bewußtseyn zu bringen. Da also in Ansehung ihrer kein Erkenntniß, kein Wissen statt findet, aus dem bloßen Begriffe der Dinge an sich aber noch kein Daseyn derselben ausser unserer Vorstellung nothwendig folgt, wir auch, falls man ihnen auch ein objektives Daseyn zugestände, gleichwohl nicht wissen können, ob ihnen die Prädikate der Dinge als Erscheinungen zukommen; so läßt sich auch auf keine Weise ausmachen, ob sie Weisen oder Modifikationen des göttlichen Denkens oder der göttlichen Ausdehnung oder sonst einer Eigenschaft des göttlichen Wesens sind; eher müßten wir sie, da wir ihrer nur als subjektiver Vorstellungen bewußt sind, für Modifikationen des göttlichen Denkens halten, wenn sich anders überhaupt, wie es doch, wie wir mehrmal gesehen haben, der Fall nicht ist, die Beschaffenheit der einzelnen Dinge, (wie sie Spinoza nennt) als Modifikationen der göttlichen Eigenschaften, überzeugend beweißen ließe.

Siebenter Satz.

Die Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe ist eben so beschaffen, wie die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge.

Beweis.

Dieser Satz erhellet aus dem 4ten Grundsatz des 1sten Th. Denn der Begriff einer jeden Würkung, hängt von der Erkenntniß ihrer Ursache, deren Folge sie ist, ab.

Corollarium.

Hieraus folgt, daß die Denkkraft Gottes seiner würksamen Thätigkeitskraft gleich sey. D. i. Alles was aus der unendlichen Natur Gottes formaliter folgt, das folgt auch aus dem Begriffe Gottes in eben der Ordnung und in eben dem Zusammenhange objektiv in Gott.

Scholium.

Ehe ich weiter gehe, muß ich etwas, wovon ich schon oben gehandelt habe, wieder in Erinnerung bringen, nemlich; (a) alles was von einem unendlichen Verstande, als ein solches, das das Wesen einer Substanz ausmacht, gedacht werden kann, gehöret zu dieser einzigen Substanz; folglich ist auch die denkende und die ausgedehnte Substanz nur eine und dieselbe Substanz, nur daß man sie bald unter diesem, bald unter jenem Attribute sich vorstellt. (b) Eben so ist auch der Modus der Ausdehnung und der Begriff von diesem Modus eine und dieselbe Sache, und nur auf zweyerley Weise ausgedrückt. Dieses scheinen schon einige Juden geahndet zu haben, welche behaupten, daß Gott, der Verstand Gottes, und die von ihm erkannten Dinge eins und dasselbe wären. So ist z. B. ein würklich vorhandener Zirkel und der Begriff dieses Zirkels, der auch in Gott ist, eine und dieselbe Sache, die nur durch verschiedene Attribute ausgedruckt wird. (c) Wir mögen uns nun die Natur entweder unter dem Attribut der Ausdehnung oder des Denkens, oder sonst einem andern vorstellen, so werden wir

immer

immer eine und dieselbe Ordnung, oder eine und dieselbe Verknüpfung der Ursachen antreffen, d. i. wir werden finden, daß immer nur Dinge, die einer und derselben Eigenschaft entsprechen, auf einander folgen. Ich habe auch aus keiner andern Ursache gesagt, daß Gott nur als denkendes Wesen die Ursach des Begriffes z. B. eines Zirkels und nur als ausgedehntes Wesen die Ursach des Zirkels selbst sey, als weil das formale Wesen des Begriffs des Zirkels nur durch eine andere Weise zu denken, als seiner nächsten Ursache, diese wieder durch eine andere und so ins unendliche fort, vorgestellt werden kann; dergestalt, daß, so lange man die Dinge als Modifikationen des Denkens betrachtet, man auch die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Ursachen blos durch das Attribut des Denkens, hingegen wenn man die Dinge als Modifikationen der Ausdehnung ansieht, auch die Ordnung der Natur blos durch das Attribut der Ausdehnung erklären muß. Und so ist es auch in Ansehung der übrigen Attribute beschaffen. Daher ist Gott, in wiefern er aus unendlichen Attributen bestehet, in der That die Ursach der Dinge, wie sie an sich sind; ich kann aber diese Sache hier nicht deutlicher aus einander setzen.

Der Sinn dieses siebenten Satzes kann nicht zweifelhaft bleiben, sobald man den Beweis desselben und die Anwendung, die der Verfasser an verschiedenen Stellen von ihm macht, in Erwägung zieht. So wie nach Spinoza ein einzelnes Ding oder eine Modifikation als Würkung von einem andern einzelnen Dinge oder einer

andern Modifikation als Ursach abhängt, so hängt auch der Begriff einer Würkung von dem Begriffe oder der Erkenntniß der Ursach ab. Oder so wie, nach ihm, ein gewisses einzelnes Ding oder eine gewisse Modifikation der göttlichen Eigenschaft der Ausdehnung die Ursach eines andern einzelnen Dinges oder einer andern Modifikation der göttlichen Eigenschaft der Ausdehnung als Würkung ist, so ist auch ein Begriff von einer bestimmten Sache oder von einer bestimmten Modifikation der göttlichen Eigenschaft des Denkens die Ursach von einem andern Begriffe, oder einer andern Modifikation der göttlichen Eigenschaft des Denkens, als Würkung. Der Sinn des obigen Satzes ist demnach dieser: so wie sich die Modifikationen der göttlichen Eigenschaft der Ausdehnung zu einander nach dem Gesetz der Caussalität verhalten, so verhalten sich auch die Modifikationen der göttlichen Eigenschaft des Denkens zu einander, ja auch die Begriffe in Gott selbst. Wie sich die sinnlichen Gegenstände zu einander verhalten, so verhalten sich auch die Vorstellungen und Begriffe zu einander, dergestalt, daß weder ein sinnliches körperliches Objekt in die Ordnung der Vorstellungen und Begriffe, noch ein Begriff in die Reihe der körperlichen Dinge zur Bewürkung eines Caussalverhältnisses treten kann, und daß diejenigen Dinge, welche Modifikationen der göttlichen Eigenschaft des Denkens sind, so wenig mit Dingen, die Modifikationen der göttlichen Eigenschaft der Ausdehnung sind, als umgewandt diese mit jenen, zu einem Verhältniß der Caussalität gelangen können; jede göttliche Eigenschaft auch ihr eigenes Reich von Modifikationen behauptet, dergestalt, daß das, was zur Ausdehnung als ihrem Urgrunde gehöret, in alle Ewigkeit nicht die Würkung des göttlichen Denkens, und das, wovon das göttliche Denken die Ursach ist, nie die Würkung der göttlichen Ausdehnung werden kann.

Ehe ich weiter gehe, muß ich bemerken, daß dieses Räsonnement mit den Grundsätzen und dem Systeme des Spinoza ganz consequent sey. Denn nach ihm besteht das All nur aus der einzigen höchsten Substanz und aus den Modifikationen ihrer Eigenschaften, deren Arten entweder Begriffe (Vorstellungen überhaupt) sind, welche der Eigenschaft des göttlichen Denkens, oder Körper, welche der Eigenschaft der göttlichen Ausdehnung entsprechen; nur das göttliche Denken ist die Ursache der Begriffe, mit völligem Ausschluß der Körper, und nur die göttliche Ausdehnung die Urquelle der Körper, mit Ausschluß der Begriffe. Ausserdem sind ihm auch die Modifikationen der göttlichen Eigenschaften oder seine sogenannten einzelnen Dinge und die Begriffe von denselben ganz eines und dasselbe, was folglich von den einzelnen Dingen gilt, muß auch von den Begriffen derselben gelten, mithin muß auch die Ordnung und Verbindung, die unter jenen angetroffen wird, nicht minder unter diesen vorhanden seyn.

Nach alle diesem ist nun die Frage: ist denn auch würklich das Causalverhältniß, die ursachliche Verbindung, die zwischen zwey oder mehrern sinnlichen Gegenständen obwaltet, und eben dieses Verhältniß oder diese Verbindung, die zwischen den Vorstellungen und Begriffen von denselben Gegenständen statt findet, einerley? kann man sagen: wie sich zwey Gegenstände in der Anschauung als Ursach und Würkung zu einander verhalten, so verhalten sich auch die Vorstellungen von diesen Gegenständen als Ursach und Würkung? Und hier fällt sogleich in die Augen, daß zwischen den sinnlichen Gegenständen selbst ohne Rücksicht auf unser Vorstellungs- und Erkenntnißvermögen kein solches Verhältniß, keine solche Verbindung statt finden könne. Nur in sofern ist eine Causalverbindung vorhanden, als ich sie mir vorstelle,

denke,

denke. Denn die Caussalität oder Ursachlichkeit, das Ursachwerden, oder Ursachseyn ist keine Eigenschaft, die an den Dingen haftete und anschaulich wäre, denn sonst müßte sie sich schon aus dem Begriffe eines jeden Dinges ergeben und in ihm liegen, das Gewürkte müßte schon an dem Dinge selbst erkennbar seyn, welches doch nicht ist; sondern sie ist ein a priori in uns vorhandener Verstandesbegriff, der mich in den Stand setzt, zwey oder mehrere Dinge vermittelst des transscendentalen Schemas der Zeit, ohne welches keine Verbindung reiner Verstandesbegriffe mit Anschauungen möglich ist, in der Vorstellung so zu verbinden, daß ich das eine als die Ursache, und das andere als die Würkung von jenem mir vorstelle und erkenne. Hieraus erhellet also, daß zwischen sinnlichen Gegenständen als solchen, und in wiefern sie nicht vorgestellt werden, kein Caussalverhältniß objektiv obwalte, sondern daß, sobald von einem solchen Verhältniß die Rede ist, solches blos die Vorstellungen von diesen Gegenständen angehe; und daß Spinoza irre, wenn er behauptet, daß beyde, die Caussalverknüpfung der Dinge selbst und die Caussalverknüpfung der Begriffe oder Vorstellungen von denselben Gegenständen unter sich, immer parallel laufen.

Da nun, um zu erkennen, daß sich zwey Dinge wie Ursach und Würkung verhalten, erfordert wird, 1) daß diese Dinge sinnlich gegeben und vorstellbar, und 2) daß die Vorstellungen von ihnen in meinem Gemüthe vorhanden sind; ingleichen 3) der Begriff der Ursach, dem als bloßer Form des Verstandes kein sinnlicher Gegenstand entspricht, durch das transscendentale Schema aller Verstandesbegriffe, die Zeit, mit der Vorstellung der sinnlichen Objekte verbunden werden muß; so folgt von selbst, daß die Caussalität zwischen Gegenständen einer überfinnlichen Welt und zwischen diesen und Gegenstän-

den

den der sinnlichen Welt gar nicht erkennbar, kein Objekt unserer Erkenntniß sey. Denn im ersten Falle ist mir gar kein Gegenstand sinnlich gegeben, und die Vorstellungen in mir sind bloße Ideen, oder Geschöpfe der Phantasie, und die Caussalverbindung blos ideal, nur gedacht oder erdichtet, aber nicht erkannt, und die Verbindung zwischen zwey solchen Wesen nicht objektiv und real, sondern nur subjektiv und formal. Im zweyten Falle, wo ein übersinnlicher Gegenstand mit Gegenständen der Sinnenwelt in ursachliche Verbindung gebracht wird, z. B. Gott und Mensch oder die Erscheinungen in der Natur überhaupt, fehlt wenigstens ein anschauliches Glied in der Verbindung, und es wird blos eine Idee, ein Vernunftbegriff mit dem sinnlichvorstellbaren Dinge verknüpft. Das eine ist ein würklich von meiner Persönlichkeit abgesonderter Gegenstand, ich bin mir es vollkommen bewußt, daß das Vorgestellte in mir einer Erscheinung ausser mir und meiner Vorstellung entspricht, das andere hingegen eine Vorstellung, die ich zwar ausser mich in die Ferne hinzuversetzen bemüht bin, die aber blos meinem Vorstellungsvermögen oder meiner Einbildungskraft und also stets dem Boden anklebt, auf dem sie entstanden ist, ein Bild, zu dem ich nirgend das Original finden kann. Da also eines Theils hier ein sinnlich vorstellbarer Gegenstand fehlt, andern Theils auch keine Handlung sinnlich wahrgenommen wird und werden kann, durch die sich ein übersinnlicher extramundaner Gegenstand als Ursach sinnlicher Erscheinungen, als ihrer Würkungen offenbaren kann, man es auch den sinnlichen Mitteln, deren sich das übersinnliche Wesen hierzu etwas bedienen möchte, nicht anzusehen vermag, ob sie von einer unsichtbaren Hand herbeygeführt und geleitet werden; so bleibt doch, wenn man auch die Möglichkeit einer Caussalverknüpfung zwischen solchen ungleichartigen Wesen so wie auch die Nothwendigkeit derselben als Postulat der

praktischen Vernunft einräumt, indem man die Unmöglichkeit davon darzuthun nicht im Stande ist, so viel gewiß, daß solche nicht erkennbar und kein Gegenstand unseres Wissens sey.

Hieraus erhellet auch zugleich, wie gewaltsam das Verfahren ist, wenn man die Caussalverbindung sinnlicher Gegenstände, wie sie in dem Erkenntnißvermögen sinnlich verständiger Wesen zu Stande gebracht wird, zum Maasstabe einer Causalverbindung einer übersinnlichen Natur und insbesondere der Gottheit macht, und zugleich auch die Unstatthaftigkeit der Folgerung in dem Corollario zu diesem Satze des Spinoza. Weil die Begriffe, ist seine Meinung, in einer eben solchen Causalverbindung unter sich stehen, wie die Dinge unter sich, aber eben so viel Begriffe von Dingen gedacht werden können, als es Dinge giebt, so ist auch die Denkkraft in Gott, welche die Begriffe von allen Dingen in sich begreift, seiner würksamen Kraft zu handeln, oder seiner Schaffungskraft, als der Quelle aller erschaffenen Dinge gleich; oder, alles was aus der unendlichen Natur Gottes formaliter, als Begriff folgt, das folgt auch aus dem Begriff Gottes, in wie ferner nemlich als ausgedehntes Wesen betrachtet wird, objektiv, als würklicher Gegenstand, als Ding in Gott, und zwar in eben der Ordnung und Zusammenhange; mit einem Worte, in Gott ist kein Begriff, dem nicht zugleich ein Ding entspräche, beyde seine Denkkraft und seine Schöpferkraft gehen gleichsam ewig in gleichem Schritte; und in eben der Verbindung, in welcher die Dinge in ihm stehen, stehen auch die Begriffe von denselben in ihm.

Es läßt sich aber, wie gesagt, von der Art, wie wir uns die Dinge in der Natur als ursachlich verknüpft, vorstellen, nicht auf die Art schliessen, wie Gott

sich

sich ein solches Verhältniß denken mag. Wir kennen dieses höchste Wesen gar nicht, und es ist uns schlechterdings eben so unmöglich, uns von seinem Denken einen Begriff zu machen, als es uns unmöglich ist, den höchsten Verstand und die höchste Vernunft der Sinnlichkeit zu unterwerfen, die nur für uns eine nothwendige Bedingung zur Bewürkung einer Erkenntniß, und mithin auch der der Verhältnisse der Dinge unter einander, ist. Da wir hiernächst auch ausgemacht haben, daß den Dingen selbst, als solchen, und ohne an die Vorstellungen von denselben zu denken, kein Verhältniß, und so auch insonderheit das Verhältniß der Caussalität, objektiv als sinnlich vorstellbare Eigenschaft zukomme, so kann auch, wenn man auch einmal annehmen wollte, daß sich alles das, was aus der unendlichen Natur Gottes formaliter und objektiv oder materialiter folgt, eben so verhielte, wie die Begriffe und Dinge in der erschaffenen Natur, zwischen Dingen in Gott, oder, wie sich Spinoza ausdruckt, dem was in Gott objektiv folgt, in wiefern sie nicht zugleich Vorstellungen in ihm werden, kein Caussalverhältniß statt finden; sondern er würde hierzu genöthiget seyn, dasselbe ebenfalls auf unsere oben beschriebene Weise zu Stande zu bringen. Man sieht aus diesem Beyspiele deutlich, welch einen Schweif von Galimathias und nicht zu entwirrenden Wirrwar das Verfahren nach sich zieht, wenn man sich mit den Gesetzen unseres Verstandes und unserer Vernunft, die nur auf diese gegenwärtige Welt der Natur und Sitten anwendbar ist, in die Regionen des Extramundanen versteigt und sich jene Welt von Ideen und diese Ideen selbst als auffer uns existirend denkt, die doch nur in unserm Denkvermögen selbst sind.

Was den von dem Verfasser geführten Beweis des Satzes betrift, der in dem vierten Grundsatz des ersten Theils besteht, so habe ich bereits an seinem Orte

die

die Ungültigkeit desselben gezeigt, um welcher Beschaffenheit willen er denn auch nicht als Grundlage zu Sätzen, als Theilen eines Systems, dienen kann. Ueberdies sind auch Sätze oder Urtheile, in welchen den Subjekten Prädikate beygelegt werden, die ihnen nicht zukommen, dergleichen hier die den sinnlichen Dingen selbst mit Ausschliessung unserer Vorstellung von ihnen, beygelegte Causalität ist, gar keines Beweißes fähig, denn es ist bewiesen worden, daß Ordnung und Zusammenhang, unter welchen nach dem Sinne des Spinoza, ein ursachliches Verhältniß zu verstehen ist, ein Gesetz involviren, d. i. die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein Mannichfaltiges gleichförmig gesetzt werden muß; ein solches Gesetz oder eine solche Vorstellung einer allgemeinen Bedingung aber nicht den Objekten, die verknüpft werden sollen, beygelegt werden könne sondern ihnen von unserer Vernunft selbst mittelst des Schemas der Zeit a priori oder durch Spontaneität suppeditiret werden müsse.

Noch müssen wir den Inhalt des Scholiums einer kurzen Prüfung unterwerfen. a) Von einer bloßen Idee, oder von etwas, das nach meinem vollen Bewußtseyn blos als Idee in meinem Vorstellungsvermögen vorhanden ist, kann ich nichts prädiciren, was dieser Idee nicht ebenfalls blos subjektiv zukäme; und von dem, was aus der Verbindung solcher Prädikate mit einem solchen Subjekte folgt, kann ebenfalls nur ein blos subjektives oder ideales Daseyn behauptet werden. Nun ist es aber unmöglich zu beweisen, daß der unendliche Verstand anders als Idee in der Vernunft existire; folglich ist auch das demselben beygelegte Denken alles dessen, was das Wesen einer unendlichen Substanz ausmacht, blos als ideales Prädikat desselben zu betrachten; und wenn man auch zugeben wollte, daß unser Verstand die Attribute des Den-

kens

kens und der Ausdehnung, als das Wesen der unendlichen Substanz ausmachend, und als zu oder in einer einzigen Substanz unzertrennlich verbunden, zu denken vermöge; so erhält doch diese Substanz mit ihren Attributen dadurch noch keine objektive Realität.

b) Was von der Identität der Modifikationen der Ausdehnung und der Begriffe von diesen Modifikationen gesagt wird, läuft schnurstracks der ganzen Einrichtung unsers Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens entgegen, nach welcher wir genöthiget sind, so wie unser eigenes Ich von seinen Vorstellungen, also auch die Vorstellungen selbst von ihrem Stoffe und diesen wieder von dem demselben entsprechenden Gegenstande im Bewußtseyn zu unterscheiden. Es gäbe demnach gar keine Vorstellungen überhaupt, wenn nicht Gegenstände vorhanden wären, die dem Vorstellungsvermögen und insonderheit der in ihm vorhandenen Receptivität den Stoff dazu gäben, und folglich auch keine sinnliche Vorstellungen, wenn die Objekte, die durch ihren Eindruck auf die Receptivität den Stoff der Vorstellungen hergeben, weiter nichts als Vorstellungen d. i. etwas Subjektives in unserem Vorstellungsvermögen selbst wären. Es gäbe auch keine Erkenntniß, da solches nur durch die Verbindung unserer Begriffe a priori mit empirischen Gegenstände, zu dem auch die der äussern Sinne mit gehören, bewürkt werden kann. Eines von beyden muß man zugeben; entweder sind die Vorstellungen von Gegenständen von den letztern, und die Gegenstände von den Vorstellungen von ihnen unterschieden, oder es giebt weder Vorstellungen von Gegenständen, noch Gegenstände der Vorstellungen; das letztere aber hebt alles menschliche Denken auf und zerstört es, oder vielmehr es behauptet etwas, dem durch die Behauptung selbst widersprochen wird. Bey dem von Spinoza von dem Cirkel hergenommenen Beyspiele ist die Sa-

che so auffallend nicht, da der Cirkel, so wie alle mathematischen Figuren, auch in der reinen Anschauung a priori gegeben werden kann, obgleich der Cirkel, der auf dem Papiere steht, manche andre Bestimmungen, z. B. von Seiten des Technischen und der Materie, womit er gezeichnet wurde, hat, durch welche er sich von dem, der als Vorstellung in unserm Gemüthe a priori geschrieben steht, hinlänglich unterscheidet, und das Bewußtseyn in uns selbst zu laut spricht, als daß wir es in unserer Gewalt haben sollten beyde, den Cirkel, der uns äußerlich als sinnlicher Gegenstand, als Erscheinung vorliegt, mit dem in der reinen Anschauung befindlichen zu vermischen. Die Sache wird aber auffallender, wenn man Gegenstände wählt, die nicht zugleich Anschauungen a priori sind, z. B. so würde einer, der sehr hungrig wäre, den Unterschied zwischen der würklichen Sache und der bloßen Vorstellung von ihr gar deutlich und mit dem vollsten Bewußtseyn spüren, wenn ich, statt ihm die Speisen, womit ich ihn sättigen könnte, selbst darzureichen, ihm den Küchenzettel oder eine Beschreibung derselben vorlegte, und ihm also davon eine Vorstellung gäbe, um sich daran erholen zu können.

c) Ueber diese Folgerung haben wir schon in dieser Anmerkung das Nöthige zur Genüge erinnert, weshalb wir hier nicht weiter dabey zu verweilen brauchen. Nur in Ansehung des Schlußes dieses Scholiums müssen wir noch etwas beyfügen. Spinoza schließt nemlich: Gott, oder die unendliche Substanz besteht aus unendlichen Eigenschaften, der des Denkens, der Ausdehnung und noch mehrerer, die er aber nicht namentlich angiebt, alle zusammengenommen machen ihr Wesen, und jede derselben drückt dieses Wesen aus. Die Dinge in der Natur aber sind Weisen dieser göttlichen Eigenschaften. Die Vorstellungen sind Weisen der göttlichen Eigenschaft

genschaft des Denkens, die Körper oder einzelnen Dinge, Weisen der göttlichen Ausdehnung, und wenn es noch mehrere Weisen von anderer Art giebt, deren jedoch ebenfalls keine an irgend einer Stelle seiner Werke angegeben werden; so sind es solche, denen andere göttliche Eigenschaften entsprechen. Jede Gattung dieser besondern Weisen hat nun unter sich selbst ihre eigne Ordnung und ursachliche Verknüpfung, dergestalt, daß wenn man ein einzelnes Ding als Weise der Ausdehnung betrachtet, die Bestimmung ihrer ursachlichen Verknüpfung nicht aus der Gattung der Weisen des göttlichen Denkens, oder sonst einer andern Gattung der Weisen hergenommen werden darf; sondern sie muß mit andern Weisen von ihrer eigenen Gattung ursachlich verknüpft werden. Also, folgert nun Spinoza, ist Gott, inwiefern er aus unendlichen Eigenschaften besteht, die Ursache der Dinge, wie sie an sich sind, welches er aber hier, wie er sagt, nicht deutlicher aus einander setzen kann. — Unter dem Dinge, wie es an sich ist (res vt in se est), versteht hier Spinoza nicht das Ding an sich, das innere ausmachende Wesen der Dinge, das unanschaubare Substrat der Erscheinungen, wie es nach der Bestimmung der kritischen Philosophie verstanden wird; diese Bedeutung scheinet er vielmehr durch den Ausdruck des Esse formale rerum zu bezeichnen. Er will mit jenem Ausdrucke weiter nichts sagen, als Gott sey die Ursache der Dinge, wie sie entweder als Weisen des Denkens oder als Weisen der Ausdehnung oder als Weisen irgend anderer göttlichen Eigenschaften betrachtet würde. Gott ist die Ursach aller Dinge, nach was immer für Weise man sich die Dinge nur zu denken im Stande ist, alle Dinge sind Würkungen Gottes als Weisen von bestimmter Gattung, deren jede einer bestimmten Eigenschaft aus der unendlichen Zahl der Eigenschaften Gottes, die ihre Ursach ist, entspricht. Daß er nur dieses und weiter nichts hat

sagen und unter dem Dinge an sich nicht das transscendentale Subsirat hat verstehn wollen, erhellet auch aus der Belehrung, die er dem Simon von Uries (in dem 27sten Briefe seiner nachgelassenen Werke) auf dessen Aeusserung, (im 26sten Briefe) daß er nemlich den Unterschied des Spinoza zwischen den Dingen, wie sie an sich sind, und in wiefern sie sich auf etwas anders beziehen, wie der Verstand, nicht begreifen könne, giebt ꝛc. ꝛc. Worauf ihm Spinoza unter andern antwortet: eine Definition erkläre ein Ding, wie es entweder an sich ausser dem Verstande oder dem Vorstellungsvermögen sey, oder wie es von uns vorgestellet werde, oder werden könne. Ob er übrigens den Satz, daß Gott die Ursach aller Dinge, ohne Rücksicht auf sie als besondere Gattungen von Weisen ausmachend, zu nehmen sey, bewiesen habe, dies ist eine andere Frage, die in dem ersten Theile dieses Werks an mehrern Stellen bereits beantwortet worden.

Achter Satz.

Die Vorstellungen der nicht existirenden einzelnen Dinge oder Modifikationen müssen in der unendlichen Vorstellung Gottes eben so enthalten seyn, als die formalen Wesen der einzelnen Dinge oder Modifikationen in den Attributen Gottes enthalten sind.

Beweis.

Dieser Satz erhellet aus dem vorigen; deutlicher aber läßt er sich aus der Anmerkung zu jenem Satze einsehen.

Corol-

Corollarium.

Hieraus folgt, daß, so lange die einzelnen Dinge nicht anders existiren, als in wiefern sie in den Attributen Gottes enthalten sind, auch ihr objektives Seyn oder die Vorstellungen derselben nur in sofern existiren, als die unendliche Vorstellung Gottes existirt; und wenn man den einzelnen Dingen ein nicht blos in den Attributen Gottes enthaltenes, sondern auch würklich beharrendes Daseyn zuschreibt, so werden auch die Begriffe derselben ein solches Daseyn, das Beharrlichkeit genennet wird, involviren.

Scholium.

Verlangt man zu mehrerer Erläuterung dieser Sache ein Beyspiel, so kann ich zwar keines geben, das den Gegenstand, von welchem hier die Rede und der in seiner Art einzig ist, vollkommen erklärte; doch will ich die Sache so gut es sich thun läßt, zu erläutern suchen. Der Zirkel nemlich ist so beschaffen, daß die rechten Winkel aller geraden Linien, die sich in demselben durchschneiden, an dem Punkt des Durchschnitts einander gleich sind. Es enthält also der Zirkel unendliche einander gleiche rechte Winkel: gleichwohl kann man von allen diesen Winkeln nur in sofern sagen, daß sie existiren, als der Zirkel existirt; auch von dem Begriffe eines jeden dieser rechten Winkel kann man nur in sofern sagen, daß er existire, als in wiefern er in dem Begriffe des Zirkels enthalten

ist. Man nehme für jetzt an, daß von allen diesen unendlichen rechten Winkeln nur zwey, nehmlich E und D existiren.

Alsbald existiren ihre Begriffe nicht blos in sofern als sie lediglich in dem Begriffe des Cirkels enthalten sind, sondern auch in wiefern sie die Existenz dieser rechten Winkel involviren; wodurch dann auch bewürkt wird, daß man sie von den übrigen Begriffen der übrigen rechten Winkel unterscheiden kann.

Der Verfasser scheint in diesem Satze sagen zu wollen, alle Vorstellungen von durch die unendlichen Eigenschaften Gottes nur immer möglichen einzelnen Dingen oder Modifikationen müssen, ohngeachtet diese einzelnen Dinge oder Modifikationen selbst nicht existiren, dennoch in dem unendlichen Verstande Gottes eben so enthalten seyn, wie die formalen Wesen der einzelnen würklich existirenden Dinge in den Eigenschaften Gottes enthalten sind. Das formale Wesen der Vorstellungen von würklich existirenden Dingen ist die bloße Vorstellung, in wiefern sie blos für sich und ohne Rücksicht auf den Gegenstand, der ihr in der Anschauung entspricht, ganz abgesondert von demselben betrachtet wird. Das formale Wesen der Dinge selbst aber, als Gegenstände

der

der äußern empirischen Anschauung, ist das transcendentale Substrat der Erscheinungen, das Ding an sich. Jenes beziehet sich lediglich auf die göttliche Eigenschaft des Denkens, und ist ein Modus derselben; dieses hingegen auf die göttliche Eigenschaft der Ausdehnung, deren Modus es ist. So wie nun, meint Spinoza, das formale Wesen der Vorstellungen von würklich existirenden Dingen, und das formale Wesen der existirenden Dinge selbst, als Modi in den göttlichen Eigenschaften des Denkens und der Ausdehnung enthalten wären, so müßten auch die Vorstellungen von nicht existirenden Modis, die Vorstellungen von nicht existirenden Vorstellungen und sinnlichen Gegenständen darin enthalten seyn. In Gott sind Vorstellungen von Vorstellungen denkbar, die zwar dem menschlichen Verstande zu denken möglich wären, aber noch in keines Menschen Gemüth existirt haben und existiren werden; in Gott sind Vorstellungen von sinnlichen Gegenständen denkbar, die, da sie noch nicht als solche existirt haben und existiren werden, auch noch in keines Menschen Sinn gekommen sind und kommen werden.

Wir müssen diese sonderbaren Dinge näher beleuchten. Was zuerst die von Gott denkbaren Vorstellungen von zwar menschmöglichen aber doch solchen Vorstellungen, die noch in keines Menschen Gedanken gekommen sind, und kommen werden, betrift; so läßt Spinoza keine andere Arten von menschlichen Vorstellungen zu, als solche, denen würkliche in der Erfahrung gegebene Gegenstände entsprechen. Denn nach dem Corol. des 7ten Satzes kann es nicht mehrere Vorstellungen geben, als es Objekte derselben gibt, da die Kraft zu denken in Gott so gros ist als die hervorbringende thätige Kraft desselben. Ein solcher Gegenstand ist ihm z. B. die Substanz, denn ihm ist die Vorstellung davon im Gemüthe gegeben, er ist sich dieser Vorstellung bewußt; die menschliche Seele

oder das Gemüth (mens) denn ihr Wesen besteht ihm aus Vorstellungen von einzelnen existirenden Dingen; die Vorstellungen in dem Gemüthe anderer, denn sie können Gegenstände seiner eigenen Vorstellungen werden; ꝛc. ꝛc. alle auf eben die Weise wie die Körper und was nur auf unsere Sinnen Eindrücke zu machen fähig ist, Gegenstände unserer Vorstellungen sind. Die Untersuchung kann diesem nach nur die Weisen der Ausdehnung oder solche Gegenstände betreffen, die unsern Sinnen unterworfen seyn können, und es ist mithin die Frage: gibt es in dem unendlichen Verstande Gottes Vorstellungen von Weisen seiner unendlichen Ausdehnung oder von sinnlichen Gegenständen, die nicht existiren, und läßt sich das Daseyn solcher Vorstellungen in Gott erweisen?

Hier dringt sich uns nun sogleich die Bemerkung auf, daß es einen Widerspruch involvire, eine Modifikation der göttlichen Ausdehnung oder ein einzelnes den Sinnen unterworfenes Ding zu seyn und nicht zu existiren, man mag nun diese Modifikation entweder als einen Gegenstand des göttlichen oder des menschlichen Vorstellungsvermögens betrachten. In Rücksicht auf Gott muß diese Modifikation existiren, denn die hervorbringende schaffende Kraft Gottes ist seiner unendlichen Denkkraft gleich; erstere würde aber der letzteren nachstehen und ihr nicht gleich kommen, wenn sich in Gottes Verstand noch Modifikationen seiner Eigenschaft der Ausdehnung denken liessen, die nicht existirten; die Eigenschaft des Denkens in ihm würde größer, mächtiger und von weiterm Umfange seyn als die Eigenschaft der Ausdehnung, welches ungereimt wäre, da beyde Ausdehnung sowohl als Denken in Gott unendlich seyn sollen. In Rücksicht auf die Menschen aber kann es zwar dergleichen Modifikationen geben, die noch nicht zu ihrer Wahrneh-

mung

mung und Erkenntniß gekommen sind, man kann aber darum noch nicht sagen, daß sie nicht existirten.

Ueberhaupt aber können wir unsere menschliche Art zu denken nicht auf Gott anwenden, und ihm dieselbe unterlegen; was er ist und wie er denkt und würkt, ist kein Gegenstand unsers Wissens; wir können also auch nicht wissen und beweisen, daß Vorstellungen von nicht existirenden Dingen in ihm enthalten sind. Und so ist es auch in Ansehung unsers Begriffs von dem Möglichen. Ob er auch ein Begriff in Gott sey, dieß zu wissen, zu erkennen, ist für uns schlechterdings nicht möglich, da unser Wissen und Erkennen sich blos auf Gegenstände der äussern und innern Sinne einschränkt, und sich auf unser Bewußtseyn gründet, das blos auf unser eigenes Ich, auf das Daseyn unserer Begriffe und Anschauungen und der ihnen entsprechenden Erscheinungen geht und solche Gegenstände, die als ausser unserer Vorstellung existirend gedacht werden, dabey aber kein Gegenstand unserer empirischen Anschauung sind oder seyn können, nur subjektiv als Ideen oder als Wesen des Verstandes und der Einbildungskraft, keinesweges oder als würkliche ausser ihm existirende Objekte in diesem unserm Bewußtseyn vorhanden sind. Von Gott und seinen Eigenschaften als in der äußern Erfahrung gegebenes Objekt, haben wir kein Bewußtseyn, sondern wir sind uns seiner und seiner Eigenschaften blos als Idee, als etwas in uns selbst entstandenes bewußt; und wenn wir die Idee von Gott als etwas objektiv Reelles anzuschauen glauben, so ist dieses eine Täuschung unserer Einbildungskraft, der es ein leichtes ist, uns die Art und Weise und den Ort des Ursprungs dieser Idee auf eine Zeit lang vergessen zu machen, und sie gleichsam ausser uns in den empirischen Raum zu versetzen. Das Mögliche (nehmlich in realer, nicht in logischer Bedeutung, unter welcher letztern, wegen des innern Widerspruchs zwischen Sub-

jekt und Prädikat, das Undenkbare verstanden wird, von welchem aber selbst bey Spinoza nicht die Rede seyn kann) ist also blos für uns ein Begriff, und auch nur von einem sehr eingeschränkten Umfange; möglich ist für uns nur, was ein Gegenstand unserer Sinnlichkeit und unseres Verstands seyn, was gedacht und angeschaut werden kann. Nur über diese Art von Möglichkeit können wir urtheilen; so bald man weiß, daß der Begriff des Dinges, das man sich denkt, den Bedingungen gemäs ist, unter welchen allein dasselbe als ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann, bin ich auch zu urtheilen befugt, daß dieses Ding möglich sey. Ob Dinge an sich, als solche, die nicht angeschauet werden können, existiren können, darüber kann man nicht urtheilen, da man nicht wissen kann, ob sie als solche auch den Bedingungen der Erfahrung gemäs sind. Diese Bedingungen sind, Sinnlichkeit, um afficiert werden zu können, Verstand, um zu verknüpfen und ein Objekt auf welchen Verstand und Sinnlichkeit oder die unter einen Begriff gebrachte Anschauung, bezogen werden kann. Nun stehen aber Dinge an sich mit unserer Sinnlichkeit gar nicht in Verbindung, es ist nichts da, welches die Sinnlichkeit afficieren könnte, folglich fehlt ihnen eine Hauptbedingung, wodurch sie Gegenstände der Erfahrung werden könnten, es ist also auch für uns nicht möglich, über ihre Möglichkeit oder Unmöglichkeit ein Urtheil zu fällen. Gott selbst und die Eigenschaften und Beschaffenheiten seines Wesens, sind solche Dinge, die unsere Sinnlichkeit nicht afficiren, und also nicht geschickt, Gegenstände der menschlichen Erfahrung zu seyn; mithin können wir auch nicht darüber urtheilen, ob er sich einen Begriff von der Möglichkeit machen, und ob er sich blos mögliche Dinge vorstellen könne. Wir haben schlechterdings keinen Grund anzunehmen, daß er nach eben den Gesetzen denke, urtheile, und schließe, wie wir.

Wollte man auch den Sinn dieses Satzes so bestimmen, daß die Vorstellungen der nicht existirenden Dinge in der unendlichen Vorstellung Gottes, wie wir uns dieselbe vorstellen, enthalten sey; so läugnen wir erstlich, daß wir uns von einer unendlichen Vorstellung oder einem unendlichen Verstande Gottes eine Vorstellung machen können, und zwar sind wir deswegen solches zu verrichten nicht im Stande, weil unser Verstand selbst nur an gewisse Grenzen und an bestimmte Gesetze gebunden ist, über welche hinaus aller Gebrauch untersagt ist, und das Vermögen und der Gebrauch des menschlichen Verstandes geht durch Wegnehmung seiner durch feste Gesetze ihm bestimmten und angewiesenen Grenzen eher verlohren, als daß man sich denselben als ins Unendliche erweitert denken könnte. Aber gesetzt auch zweytens, daß wir uns im Stande befinden uns ein Ideal eines solchen unendlichen Verstandes zu denken, so würde daraus doch noch nicht folgen, daß ein solcher Verstand auch würklich objektiv außer dieser unserer Vorstellung existire, und das, was wir als Folgen oder Würkungen der Vermögenheit dieses unendlichen Verstandes in unserer Vorstellung dächten, wie hier die Vorstellungen der nicht existirenden Dinge in dem gedachten unendlichen Verstande Gottes, behielte immer die Beschaffenheit des Gegenstandes, nach welcher derselbe blos subjektiv in uns als Idee existirt und würkt, selbst bey; auch sie sind idealisch. Wenn der unendliche Verstand, die unendlichen Attribute Gottes, bloße Ideale sind, so muß auch das alles, was sie enthalten sollen, was durch sie geschehen und gewürkt werden soll, Ideal seyn. Und hiermit wäre denn auch zugleich der Inhalt des Corollarii beantwortet. Wir kennen die Dinge oder die Modifikationen der göttlichen Eigenschaften, wie sie Spinoza nennt, nicht anders als Erscheinungen und können weder wissen ob und wie sie sonst noch in den Attributen Gottes existiren, noch

ob

ob ihnen ein formales und objektives Seyn, ausser der Erscheinung gedacht, in der unendlichen Vorstellung Gottes entspreche.

Das in dem Scholium angeführte Beyspiel erklärt Spinoza selbst für ein solches, das den Gegenstand nicht völlig erkläre. Allein es erklärt eigentlich die Sache gar nicht, eben darum weil sie so beschaffen ist, daß ihr schlechterdings nichts in der Erfahrung analogisch ist. Es beziehet sich blos und allein auf den oben angezeigten Begriff der realen empirischen Möglichkeit, über die der menschliche Verstand allein zu urtheilen fähig ist. Alle die in einem Cirkel denkbaren rechten einander gleichen Winkel, die durch die Durchschneidung gerader Linien möglich sind, sind Gegenstände der Anschauung, und zwar der reinen Anschauung a priori; ich stelle sie mir nicht blos durch Begriffe als möglich vor, sondern ich kann sie durch mein Denken selbst zu Stande bringen, construiren ohne daß ich nöthig hätte, sie auf das Papier oder in den Sand zu zeichnen. Dieses Verfahren findet aber bey dem Gegenstande, den dieses Beyspiel erläutern soll, auf keine Weise statt, und kann auch vermöge der Natur und Beschaffenheit dieses Gegenstandes als Vernunftidee nicht statt finden.

Neunter Satz.

Der Begriff eines einzelnen würklich vorhandenen Dinges hat Gott zur Ursache, nicht in wiefern dieser unendlich ist, sondern in wiefern er durch einen andern Begriff eines würklich vorhandenen einzelnen Dinges afficirt gedacht

dacht wird, von welchem Begriff Gott ebenfalls die Ursach ist, in wiefern er durch einen dritten Begriff afficirt wird, und so ins Unendliche fort.

Beweiß.

Der Begriff eines einzelnen würklich vorhandenen Dinges, ist eine besondere Weise zu denken, die von allen übrigen Weisen zu denken verschieden ist; (nach dem Coroll. und Schol. des vorhergehenden 8ten Satzes) diese Weise zu denken hat also (vermöge des 6ten Satzes) Gott nur in sofern zur Ursach, als er ein denkendes Wesen ist. Keinesweges aber (nach dem 28sten Satz des 1sten Th.) in wiefern er ein absolut oder uneingeschränkt denkendes Wesen ist, sondern in wiefern man ihn, durch eine andere Weise zu denken afficirt, betrachtet; und eben so ist er auch die Ursach von dieser Weise zu denken, in wiefern er durch eine andere afficirt ist, und so ins Unendliche fort. Nun ist aber die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe (nach dem 7ten Satze dieses Theils) mit der Ordnung und Verknüpfung der Ursachen einerley; also ist die Ursache eines einzelnen Begriffs ein anderer Begriff, oder Gott, in wiefern er durch einen andern Begriff afficirt gedacht wird, und von diesem ist er wieder die Ursache, in wiefern er durch einen dritten afficirt ist, und so fort ins Unendliche.

Corollarium.

Von allem, was in dem besondern Gegenstande eines jeden Begriffs vorgeht, ist die Erkenntniß in Gott zu finden, aber nur in wiefern der Begriff von diesem Gegenstand in ihm ist.

Beweis.

Von allem, was in dem Gegenstande irgend eines Begriffs vorgeht, ist in Gott der Begriff vorhanden, (vermöge des 3ten Satz) nicht, in wiefern er unendlich ist; sondern in wiefern man ihn durch einen andern Begriff eines einzelnen Dinges afficirt betrachtet, (vermöge des vorigen Satzes.) Nun ist aber (nach) dem 7ten Satze) die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerley; es wird also die Erkenntniß dessen, was in irgend einem einzelnen Gegenstande vorgeht, in Gott seyn, in wiefern der Begriff von diesem Gegenstande in ihm ist.

Spinoza stellt sich, wie wir auch schon bey den vorhergehenden Sätzen bemerkt haben, die Modifikationen oder einzelnen Dinge, nemlich Begriffe oder Vorstellungen von sinnlichen Gegenständen und die sinnlichen Objekte selbst so vor, als ob jede von diesen beyden Gattungen der Modifikationen abgesondert von einander eine eigene Reihe bilde, deren jede in einer besondern Eigenschaft Gottes, nemlich die Vorstellungen oder Begriffe (ideae) in dem göttlichen Denken, die Dinge selbst aber in der göttlichen Ausdehnung gegründet wären. Vorstellungen oder Begriffe von einzelnen würklichen

lichen Dingen sind ihm Weisen der göttlichen Eigenschaft des Denkens, nicht aber in wiefern man Gott als ein absolut oder uneingeschränkt denkendes Wesen sich vorstellt, sondern wie er durch eine andere Weise zu denken afficirt, in wiefern er als die Ursache einer andern vorhergehenden Weise des Denkens betrachtet wird, und von dieser vorhergehenden andern Weise des Denkens ist er wieder die Ursache, in wiefern er wieder durch eine dritte der vorigen vorhergehenden Weise des Denkens afficiert betrachtet wird, und so fort ins Unendliche; so daß man immer auf eine andere Weise des Denkens, die die Ursach der folgenden ist, stößt, ohne jemals bis zur unendlichen Eigenschaft des Denkens selbst unmittelbar zu gelangen, noch den Grund einer Vorstellung eines Begriffs in den Modifikationen der Ausdehnung zu finden. Man steigt von dem Sohne zum Vater, von diesem zum Grosvater, Urgrosvater und sofort ohne jemals die Reihe zu vollenden. Wir haben aber gezeigt, daß unter unsern Vorstellungen keine solche Ordnung in aufsteigender Linie vorhanden sey, wie in den Dingen selbst, sondern daß es mit dem Ursprunge und dem Verhältniß der Vorstellungen zu den Objekten eine ganz andere Beschaffenheit habe. Es giebt nur drey Hauptarten von Vorstellungen, unter welchen alle übrigen als untergeordnete Arten stehen; nemlich Empfindungen, Anschauungen und Begriffe. Vorstellungen überhaupt sind innere Bestimmungen unseres Gemüths in irgend einem Zeitverhältnisse. Inwiefern wir uns derselben bewußt sind, heissen sie Wahrnehmungen, Perceptionen. Zu jeder Vorstellung, es sey was für eine es wolle, gehöret ein Subjekt, das sich etwas vorstellt, und ein Objekt, oder das, was vorgestellt wird, die Vorstellung selbst ist von beyden unterschieden, und ein Produkt beyder, des Vorstellenden und Vorgestellten. Die Wahrnehmungen, oder

mit

mit Bewußtseyn verbundene Vorstellungen, beziehet man nun entweder lediglich auf das Subjek, oder blos auf das Objekt der Vorstellung. In wiefern Wahrnehmungen auf das vorstellende Subjekt bezogen werden, heißt die Vorstellung Empfindung. Wir nehmen blos Rücksicht auf das, was in uns vorgeht, wir bemerken eine Modifikation unseres Zustandes, wir sind uns einer Vorstellung nur als Veränderung unseres Gemüths bewußt; wir befinden uns also im Zustande einer Empfindung, Sensation. Wird hingegen die Wahrnehmung, ohne Rücksicht ihrer Beziehung auf das Subjekt, blos auf das Objekt auf das, was dem Stoffe der mit Bewußtseyn verknüpften Vorstellung ausser dieser Vorstellung entspricht, bezogen, sind wir uns der Ursach bewußt, die die Vorstellung, als Veränderung des Gemüths, in uns hervorgebracht hat, so heißt diese Vorstellung ein Erkenntniß. Und hier hat wieder ein doppelter Fall statt. Entweder wird die mit dem Bewußtseyn verbundene auf das Objekt bezogene Vorstellung unmittelbar durch den Gegenstand selbst, oder nur mittelbar durch ein Merkmal, das mehrern Dingen gemein seyn kann, erzeugt; in jenem Falle heißt dann die Vorstellung eine Anschauung; in diesem hingegen ein Begriff. Anschauungen sind Vorstellungen des Mannichfaltigen, welches durch das Objekt unmittelbar gegeben wird; einzelne Vorstellungen, in welchen sich der Stoff unmittelbar auf den Gegenstand bezieht. Ein Begriff hingegen bezieht sich nicht unmittelbar auf den Gegenstand selbst, sondern dies geschicht blos mittelst der angeschauten Merkmale. Die Sinnlichkeit liefert die Anschauungen, d. i. Vorstellungen, die sich unmittelbar auf den Gegenstand beziehen; der Verstand Begriffe, d. i. Vorstellungen, die sich auf Anschauungen, und erst durch diese auf den Gegenstand beziehen. Es giebt empirische Anschauungen und Anschauungen a priori,

so

so wie es empirische Begriffe und Begriffe a priori gibt.

Empirische Anschauungen sind solche, deren Gegenstand sich innerlich oder äußerlich empfinden läßt, der unsern innern oder äussern Sinn afficiert, etwas Empfindbares enthält, bey welchem ich mir einer Veränderung meiner Sinnlichkeit bewußt werde.

Anschauungen a priori, wenn der Gegenstand, welcher die ganze Vorstellung unmittelbar erzeugt, schon durch das in dem Vorstellungsvermögen enthaltene Vermögen der Sinnlichkeit selbst a priori gegeben wird, wenn nichts in ihm ist, was zur Empfindung gehört. Diese sind keine andere als die reinen Anschauungen des Raums und der Zeit, von welchen jener die Form der äußern, diese die Form der innern empirischen Anschauungen ist.

Ein Begriff heißt empirisch, oder sensitiv, wenn er Merkmale enthält, die sich innerlich oder äußerlich empfinden lassen, z. B. der Begriff von Menschen, a priori hingegen vom Vergnügen, in dessen Merkmalen nichts Empfindbares, nichts aus der Erfahrung erborgtes enthalten ist, dessen Merkmale durch das Vermögen zu denken selbst bestimmt werden, ein Begriff, der im Verstande selbst seinen Ursprung hat. z. B. der Begriff von Ursach, Substanz, Daseyn, Möglichkeit, Nothwendigkeit u. dergl.

Die Begriffe a priori sind wieder von doppelter Beschaffenheit. Entweder lassen sich die Merkmale des Begriffs, in welchen nichts Empirisches enthalten ist, in der reinen Anschauung a priori darstellen, z. B. der Begriff eines Dreyecks; oder sie enthalten so wenig reine als empiri-

sche Anschauungen, sondern die bloße Form des Denkens. Dort heissen sie reine sinnliche Begriffe, hier reine Verstandes-Begriffe; welche letztere wenn ihnen Gegenstände in einer möglichen Anschauung gegeben werden können, oder wenn sie auf einen Gegenstand in einer möglichen Erfahrung bezogen worden, Notionen; im gegenseitigen Falle aber, oder wenn der Gegenstand, auf welchen sie bezogen werden, nicht durch Erfahrung gegeben werden kann, Ideen oder reine Vernunftbegriffe genennet werden.

Wir werden nach all diesem bald sehen, ob sich die Vorstellungsart des Spinoza von dem Ursprunge der Vorstellungen mit der Natur der Vorstellungen selbst vereinbaren lassen. Zuerst von den Empfindungen. Wenn wir von uns sagen, wir empfinden, so sagen wir nichts anders, als wir sind uns bewußt, daß wir sinnlich afficiert sind, und dieses setzt ein etwas voraus, das uns afficiert. Dieses etwas kann nun entweder eine empirische oder eine apriorische Anschauung, oder ein empirischer oder a priorischer Begriff, und zwar eine Notion oder eine Idee seyn. In keinem dieser Fälle steigt der Ursprung der Empfindungen über die mit der sinnlichen Natur in Verbindung stehende verständige und vernünftige menschliche Natur hinaus, sondern ist an beyde fest gebunden. Der unmittelbare Grund des Daseyns empirischer Anschauungen, die in Beziehung auf das anschauende Subjekt Empfindungen sind, liegt unmittelbar in der Receptivität, in der Empfänglichkeit des Subjekts Eindrücke von Gegenständen der äussern oder innern Sinne zu empfangen, verbunden mit diesen auf unsere Sinne würkenden Gegenständen selbst. Der Geruch dieser Rose ist eine empirische Anschauung, die, in wiefern ich sie blos auf mich als auf das anschauende Subjekt selbst beziehe, ohne Rücksicht auf das zu nehmen,

was in der Rose den Geruch bewürkt, Empfindung ist. Da ist weiter nichts, was dieser Art von Empfindung die Entstehung gäbe, als meine mir selbst durch meine Natur gegebene Sinnlichkeit, und das Objekt selbst, das auf meine Sinnlichkeit Eindruck macht; keine andere vorausgehende Vorstellung von irgend einer Art, keine andere der Zeit nach eher vorhandene Anschauung, oder Begriff; sie ist mir unmittelbar durch die Natur meines Vorstellungsvermögens und des Objekts, das meine Sinnen afficiert, selbst gegeben. Diese Empfindung, oder diese Weise zu denken, wie sie Spinoza nennen würde, setzt keine andere Empfindung, keine andere Weise zu denken, zu ihrer Entstehung voraus; auch sie ist nicht deswegen und aus dem Grunde da, weil dieselbe Empfindung, dieselbe Weise zu denken in andern Subjekten vor mir vorhanden war, sondern die Ursache ihres Daseyns liegt in meiner Natur selbst, verbunden mit dem Gegenstande meiner Anschauung.

Was hiernächst die empirischen Anschauungen betrift, so lassen sich solche von den ihnen entsprechenden Erscheinungen schlechterdings nicht trennen, dergestalt, daß sie sich ohne solche gar nicht denken lassen. Denn der Stoff, oder das, was eine Vorstellung zur unmittelbaren sensitiven Vorstellung macht, kann ohne einen in der Erfahrung gegebenen Gegenstand gar nicht vorhanden seyn. Ohne empfindbare die äussern Sinne afficirende Objekte sind dergleichen Anschauungen gar nicht möglich, und wenn sie weggenommen werden, bleibt weiter nichts übrig als das, was unser Vorstellungsvermögen zur Entstehung empirischer Anschauungen aus sich selbst hinzuthut, nemlich die Formen der Sinnlichkeit, Zeit und Raum. Diese lassen sich, so bald eine empirische Anschauung gesetzt wird, auf keine Weise von der Materie trennen, und so bald nicht blos von dem

Vermögen der Anschauungen überhaupt, sondern von einer empirischen Anschauung die Rede ist, deren Möglichkeit einen in der Erfahrung gegebenen empfindbaren Gegenstand voraussetzt, so ist, wenn man auch einmal mit Spinoza annehmen wollte, daß eine Vorstellung Gott zur Ursach habe, in wiefern er durch eine andere Vorstellung afficirt gedacht werde, daß mithin Vorstellungen in Vorstellungen, nicht aber in sinnlichen Gegenständen oder Modis der Ausdehnung, gegründet wären, gar nicht einmal möglich, sich eine empirische Anschauung in Gott zu denken, und diese Art von Vorstellungen würde ihm völlig abgehen.

Eben die Ueberzeugung von der Unanwendbarkeit der Behauptung des Spinoza auf die reinen Anschauungen, oder Anschauungen a priori wird erfolgen, wenn man erwägt, daß nach der Natur unseres Vorstellungsvermögens nur zwey Anschauungen a priori möglich und vorhanden, beyde aber von einander selbst ganz unabhängig sind, so daß keine von beyden die Ursache der andern werden kann; nemlich Zeit und Raum. Machen wir eine jede von ihnen zu Gegenständen unserer Vorstellung, so ist weiter keine Vorstellung denkbar, die ihnen als Ursach vorhergehen könnte; sie sind einzig in ihrer Art und unmittelbar durch sich selbst in der Natur unseres Vorstellungsvermögens gegeben. Wenn nun die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerley ist, wie Spinoza meint, so würde die Vorstellung von Zeit und Raum, als Anschauung a priori, eben so die Folge einer andern Vorstellung gleicher Art in uns als Grund derselben seyn müssen, als wir solches bey Gegenständen von derselben Art in der Körperwelt, z. B. zwischen Vater und Sohn, Saamenkorn und Pflanze, wahrnehmen. Eines solchen Causalverhältnisses sind wir uns aber bey

 jenen

jenen Anschauungen gar nicht bewußt, keiner von beyden Vorstellungen geht, nach unserer innigsten Ueberzeugung, keine andere Vorstellung vorher, beyde sind einzig und durch sich selbst in uns vorhanden. Daß sie in uns sind, ist ein Faktum in der Natur unseres Vorstellungsvermögens; wie sie aber in uns entstehen und vorhanden sind, und in wiefern Gott die Ursach ihres Daseyns in uns ist, dies zu erforschen und durch unsere spekulative Vernunft bestimmen zu wollen, ist wegen der Natur und Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens, dem die Sinnenwelt nur zum Würkungskreiß angewiesen und das nicht befugt ist, Ideen in ihm für würkliche Objekte auffer ihm, auszugeben, schlechterdings unmöglich.

Wir gehen nun zu denjenigen Vorstellungen über, welche Begriffe genannt werden. Begriffe sind nicht Vorstellungen, die so wie die Anschauungen unmittelbar durch die Art, wie die Sinnlichkeit oder Receptivität afficiret wird, sondern solche, die unmittelbar durch die Handlungsweise der Spontaneität oder des Verstandes, d. i. durch das Verbinden der Merkmale oder des angeschauten Mannichfaltigen in einer Einheit entsteht. Da diese Handlungsweise die einzige ist, welche der Verstand in Bildung der mancherley Arten von Begriffen befolgt, so kann der Unterschied unter den Begriffen nicht in ihr selbst, sondern er muß in dem, was verbunden wird, gegründet seyn. Es ist nothwendig zu wissen, worin dieses besteht. Die Spontaneität hat nun aber keine andern Materialien, die sie zu verbinden vermag, als Merkmale. Es giebt aber überhaupt nur dreyerley Arten von Merkmalen, nemlich erstlich Merkmale oder das empfindbare Mannichfaltige an den Erscheinungen; zweytens Merkmale oder das Mannichfaltige in den Anschauungen; und drittens Merkmale oder das Mannichfaltige in den Begriffen. Auf die Merkmale an den Erschei-

nungen beziehen sich unmittelbar die Anschauungen, und sind der unmittelbare Gegenstand derselben; auf die Merkmale der Anschauungen beziehen sich unmittelbar die Begriffe und sind der unmittelbare Gegenstand derselben, mittelbar aber beziehen sich die Begriffe durch die Merkmale der Anschauung auf die Merkmale an den Erscheinungen; endlich auf die Merkmale der Begriffe beziehen sich unmittelbar die Ideen, deren unmittelbarer Gegenstand sie sind; mittelbar aber beziehen sich die Ideen durch die Merkmale der Begriffe auf die Merkmale der Anschauung, so wie im zweyten Grade durch die Merkmale der Anschauungen auf die Merkmale an den Erscheinungen. Das also, was die Spontaneität unmittelbar verbindet, sind die Merkmale oder das Mannichfaltige in den Anschauungen. So verschieden also die Anschauungen und das in ihnen enthaltene Mannichfaltige ist, so verschieden müssen auch die Begriffe seyn. Nun giebt es aber nicht mehr als zweyerley Arten von Anschauungen, nemlich empirische, und reine oder Anschauungen a priori, folglich kann es auch nicht mehr als zwey Hauptarten von Begriffen geben, nemlich empirische und reine oder Begriffe a priori. Bey dem empirischen Begriffe verbindet die Spontaneität die Merkmale solcher Anschauungen, deren ein würklicher von unserm Vorstellungsvermögen ganz unabhängiger Gegenstand entspricht; bey dem reinen hingegen verbindet sie die Merkmale solcher Anschauungen, deren Gegenstand die Formen des Vorstellungsvermögens selbst sind.

Die empirischen Begriffe sind demnach schlechterdings nicht ohne empirische Anschauungen möglich, und da es ohne empfindbare unsere Sinnlichkeit afficirende von unserm Vorstellungsvermögen unabhängige Gegenstände keine Anschauungen geben kann, so erhellet daraus klar, daß, wenn diese Gegenstände weggenommen werden,

auch

auch gar keine empirischen Begriffe statt finden können, und weiter nichts als die leere bedeutungslose Form der Spontaneität übrig bleiben, diese aber bey dem gänzlichen Mangel aller Gegenstände der Erfahrung völlig müßig und unnütz, folglich so gut als nichts seyn würde. Es ist also auch von dieser besondern Art von Vorstellungen ausgemacht, daß ihr Daseyn nicht blos von vorausgehenden Vorstellungen überhaupt, auch nicht von Vorstellungen derselben Art sondern von Anschauungen, die eine von den Begriffen selbst verschiedene Art von Vorstellungen sind, und mittelst derselben von dem Daseyn empfindbarer von unserm Vorstellungsvermögen völlig verschiedener reeller Gegenstände oder Erscheinungen abhängen, welches der Behauptung des Spinoza geradezu widerspricht.

Die Begriffe a priori sind, wie ich bereits oben bemerkt habe, entweder reinsinnliche oder reine Verstandesbegriffe; und letztere wieder Notionen oder Ideen.

Die reinsinnlichen Begriffe, in welchen ein Mannichfaltiges der reinen durch die Formen der Receptivität selbst gegebenen Anschauungen zu einer Einheit im Bewußtseyn verbunden wird, erfordern zu ihrer Entstehung schlechterdings weiter nichts, als die durch die Natur unsers Gemüths selbst vorhandenen Formen der Receptivität und Spontaneität; wenn auch die Kunst seine Gedanken durch äußerliche Zeichen auszudrücken nicht erfunden wäre, so würden wir uns dennoch einen Begriff von einem Dreyeck, einem Cirkel, einer bestimmten Zahl, 1. 2. 3. 4. u. s. w. machen können, da alle Merkmale, alles das Mannichfaltige, das diese Anschauungen enthalten, durch die in unserm Gemüthe schon a priori befindlichen Formen des Raums und der Zeit bestimmt,

und mit diesen zugleich auch alle Bestimmungen derselben gegeben sind; und man kann deshalb mit dem evidentesten Grunde behaupten, daß die Erfindung der Zeichenkunst ohne das vorhergehende Daseyn jener Formen der Receptivität und der reinsinnlichen Begriffe anzunehmen schlechterdings unerklärbar wäre, und daß man seine Zuflucht zu der absurden Behauptung nehmen müßte, daß die Zeichen und die Zeichenkunst schon vor ihrem ersten Erfinder existiret hätten. Alle reinsinnlichen Begriffe, die ein Zugleich- oder ein Nacheinanderseyn involviren, sind nur durch die reine Anschauung der Zeit, und die reinsinnlichen Begriffe, die sich auf ein Nebeneinanderseyn beziehen, nur durch die reine Anschauung des Raums in Verbindung mit der Form der Spontaneität als des selbstthätigen Vermögens des Gemüths, möglich. Alle reinsinnlichen Begriffe sind uns demnach durch die Natur und Beschaffenheit unseres Vorstellungsvermögens selbst und unmittelbar gegeben und es ist kein einzelner Begriff von dieser Art zu erdenken, von welchem ein anderer Begriff von irgend einer Art die Ursache wäre Der Begriff eines Punktes, einer Linie, eines Dreyecks, oder sonst einer in Raum eingeschlossenen Fläche und Figur besteht durch sich selbst, und setzt zu seiner Entstehung keinen andern Begriff als seine Ursache voraus. Und ob man gleich nicht wissen und beweisen kann, ob und wie Begriffe in Gott sind und ob die Erkenntnisse in ihm auf eben die Art, wie in uns, deren Verstand an die Sinnlichkeit gebunden ist, entstehen; so müßte doch, wenn man auch einmal eine gleiche Natur und Beschaffenheit des Vorstellungsvermögens und mithin auch einerley Entstehungsart reinsinnlicher Begriffe in Gott voraussetzte, auch in ihm jeder einzelne Begriff von dieser Art nur durch sich selbst bestehen, ohne eines andern vorausgehenden Begriffs zu seiner Entstehung zu bedürfen; und es könnte auch in Gott eine Reihe solcher Begriffe, die

sich wie Ursache und Würkung zu einander verhielten, schlechterdings nicht statt finden.

Mit den Notionen und Ideen hat es dieselbe Bewandniß. Die Notionen werden in Rücksicht ihrer Entstehung Categorien oder ursprüngliche Stammbegriffe genannt, und haben zwar an sich keine Bedeutung können aber auf Anschauungen angewendet werden und dadurch objektive Bedeutung erhalten; Diese Categorien, deren es nach der von Kant unternommenen kritischen Ausmessung unseres Verstandesvermögens, nicht mehr als 12. giebt, setzen schon ihrer Natur, als ursprüngliche Begriffe, zu folge, schlechterdings keine andern Begriffe, als Ursachen derselben, voraus; sie sind in ihrer Art eben so einzig als sie einfach, d. i. nicht aus mehrern Begriffen zusammen gesetzt sind; die Setzung eines solchen Stammbegriffs schließt schlechterdings einen jeden andern Begriff, als seiner Ursache aus; vielmehr sind sie die nothwendige und allgemeine Bedingung der Möglichkeit aller allgemeinen Begriffe, und aller unserer Erkenntnisse. Man kann also von keiner dieser Categorien sagen, daß ein Causalverhältniß in Ansehung ihrer statt fände. Und obgleich abgeleitete oder subalterne Verstandsbegriffe, oder sogenannte Prädikabilien des reinen Verstandes z. B. der Begriff der Handlung, der Kraft u. s. w. ihren Grund in den Categorien haben, so kann man doch über die letztern selbst nicht weiter hinaufsteigen, sondern, ihr Ursprung verliert sich unmittelbar in der Natur des menschlichen Verstandes und der in ihm a priori befindlichen vier logischen Funktionen aller Urtheile desselben; und sie sind durch diese Natur selbst unmittelbar gegeben.

Was endlich die Ideen betrift, so sind sie Vorstellungen, die durch die Natur der Vernunft selbst a

priori, gegeben sind, und zur systematischen Verbindung und Anordnung der Erfahrungserkenntnisse nothwendig. Der Verstand nemlich geht mit seinen ebenfalls ihm a priori gegebenen Begriffen, Categorien, wenn sie nicht leer bleiben sollen, jederzeit auf das Mannichfaltige der Anschauungen, das er verbindet, und bewürkt also in Gemeinschaft mit der Sinnlichkeit ein reales Erkenntniß. Dieses Erkenntniß geht aber immer nur auf das Bedingte, da die Anschauungen Erscheinungen, Gegenständen ausser der Vorstellung entsprechen, die jederzeit bedingt sind, d. i. jederzeit wieder in andern Erscheinungen ihren Grund haben. Da also der Verstand lediglich auf das Feld der Erfahrungen, der Erscheinungen, eingeschränkt ist, und sich nur durch die Anwendung seiner Categorien auf diese mittelst der Anschauungen würksam äussern kann, so würde das Erkenntnißvermögen durch ihn allein in alle Ewigkeit nicht von der Reihe des Bedingten hinwegkommen und alle systematische Verbindung und Zusammenhang verlohren gehen. Gleichwohl ist die Vollendung der Reihe des Bedingten ein nothwendiges Bedürfniß für uns; es ist ein Gesetz in uns, das uns gebietet, zu allen Erkenntnissen die Bedingungen aufzusuchen und nicht eher in unserer Nachforschung nachzulassen, bis wir auf eine Bedingung gestoßen sind, die selbst nicht mehr bedingt ist. Nun ist aber nirgend in der Erfahrung so etwas gegeben, das nicht mehr bedingt wäre; das Unbedingte, das, was die Reihe des Bedingten vollständig macht, die Totalität der Bedingungen, muß also eine uns durch die Natur unserer Vernunft selbst gegebene Vorstellung, eine Idee, ja selbst die höchste und allgemeinste Idee seyn, da sie einem abgeleiteten reinen Verstandesbegriff, nemlich dem des Bedingten, welcher ein Verhältniß der Ursache und des Verursachten ausdrückt, entspricht, der allen Erscheinungen ohne Unterschied zukömmt. Der Vernunftbegriff des

Unbedingten ist also als Gattung von allen besondern Arten von Vernunftbegriffen anzusehen, und das Unbedingte muß als ein allgemeines Merkmal in allen besondern Vernunftbegriffen angetroffen werden. So viel Arten es nun giebt, das Bedingte durch den Verstand zu denken, eben so viel Arten des Unbedingten müssen auch durch die Vernunft denkbar seyn. Nun kann der Verstand vermöge der Categorien der Relation alle Anschauungen und also auch die denselben correspondirenden Erscheinungen entweder als Subjekte, denen Prädikate inhäriren, als Bedingungen der Prädikate; oder als Ursachen, als Bedingungen von Würkungen; oder endlich als ein Ganzes, als ein Gemeinschaftliches, von welchem die Theile oder Glieder die Bedingung sind, betrachten; es müssen also auch in der Vernunft eben so viel Begriffe seyn, die den Verstandesbegriffen des Subjekts als Bedingung der Prädikate, der Ursache als Bedingung der Würkung, und der Theile oder Glieder als Bedingungen eines gemeinschaftlichen Ganzen, entsprechen, und die in ihrer Art, eben so ein Unbedingtes enthalten, als jene Begriffe ein Bedingtes ausdrücken. Zu dem Subjekt, als Bedingung der Prädikate, muß mithin der Begriff eines unbedingten, absoluten Subjektes, das die Reihe aller blos als bedingt erkennbaren Subjekte vollendet; zu der blos als bedingt erkennbaren Ursache eine absolute unbedingte Ursache, als letzte nicht wieder bedingte Bedingung aller bedingten Ursachen; und endlich zu den blos als bedingt erkennbaren gemeinschaftlichen Ganzen, von welchem nur seine Theile die Bedingung sind, ein absolutes unbedingtes Gemeinschaftliches, eine Totalität von Theilen oder Gliedern, die schlechterdings alle als bedingt denkbare Theile oder Glieder in sich faßt, und keine dergleichen Theile, als Bedingung vor ihr vorhanden zuläßt, gedacht werden. Die Idee des absoluten Subjekts, das nicht mehr

Prädikat eines andern seyn kann, heißt auch das Substanzielle; die Idee der absoluten Ursache, oder des absoluten Grundes heißt auch Idee des Unabhängigen, und die Idee des unbedingten Ganzen oder Gemeinschaftlichen, Idee eines Allbefassenden. Durch diese drey Ideen ist also das Gebiet der reinen theoretischen Vernunft völlig erschöpft; und sie dienen blos zu einem regulativen Gebrauch, nemlich unsern durch Erfahrung erlangten Erkenntnissen Einheit zu geben, dadurch, daß man das Mannichfaltige in den Begriffen unter jene Ideen bringt; keinesweges aber zu einem constitutiven Gebrauche, um etwas über die Natur und Beschaffenheit der Gegenstände festzusetzen; da ihnen dergleichen in der Erfahrung nicht gegeben werden können. So hat uns also unsere Vernunft vermöge der ihr a priori gegebenen Idee eines absoluten Subjekts auf die Idee von der Seele geführt, als eines Subjektes, welchem alle Arten des Denkens als Prädikate inhäriren; so vermöge der Idee einer absoluten Ursache oder des Unabhängigen auf die Idee von Gott, als Ursache aller Dinge; und vermöge der Idee des Allbefassenden oder der Totalität der Theile und Glieder auf die Idee von der Welt oder vom Universum.

Da diese Ideen von ganz absoluter unbedingter Natur sind und zu ihrer Möglichkeit schlechterdings nichts weiter, das die Bedingung derselben wäre, voraussetzen, so erhellet von selbst, daß es einen Widerspruch enthalten würde und die Natur der Ideen aufheben hieße, wenn man mit Spinoza dieselben von andern Ideen abhängig machen wollte.

Da übrigens Gott eine bloße Idee ist, deren Gegenstand uns in der Erfahrung nirgend gegeben, und nur um dem Sittengesetze subjektive Würkung zu verschaffen,

schaffen, mithin aus einem nothwendigen Bedürfnisse der praktischen Vernunft pöstuliret wird, folglich auch die Natur dieses Wesens für uns gar nicht erkennbar, und nicht zu bestimmen ist, ob und wie Vorstellungen in Gott sind, und ob die Arten der Vorstellungen, als Anschauungen, Verstandesbegriffe und Ideen, eben so in ihm sind und entstehen, wie in uns; so sind uns auch alle Mittel und Wege zu einem evidenten Erfahrungs- und Vernunfterkenntniß und Beweis des im Corol. enthaltenen Satzes, daß nemlich in Gott ein Erkenntniß deßen, was in irgend einem einzelnen Gegenstande vorgehe, oder enthalten sey, in wiefern er den Begriff von diesem Gegenstande in sich fasse, schlechterdings abgeschnitten.

Die Prüfung des Corollariums zu diesem neunten Satze wollen wir versparen, bis wir zum 12ten Satze, welchem er zum Grunde liegt, komuen.

Zehnter Satz.

Es gehöret nicht zum Wesen des Menschen, Substanz zu seyn, oder die Substanz macht die Form des Menschen nicht aus.

Beweis.

Dein Substanz seyn, involvirt eine nothwendige Existenz. (nach dem 7ten Satz des 1sten Th.) Wenn es also zum Wesen des Menschen gehörte, Substanz zu seyn, so würde der Mensch, wenn man ihn als Substanz nähme, auch nothwendig angenommen werden (nach der 2ten Definit. dieses Th.) folglich würde der

Mensch

Mensch nothwendig existiren, welches (nach dem 1sten Grundsatz d. Th.) ungereimt ist. Also gehöret es nicht zum Wesen des Menschen, Substanz zu seyn.

Scholium.

Dieser Satz kann auch aus dem 5ten Satze des 1sten Theils, daß es nehmlich nicht zwey Substanzen von einerley Natur gebe, bewiesen werden. Da nun aber mehrere Menschen existiren können, so kann das, was die Form des Menschen ausmacht, nicht das Wesen der Substanz seyn. Ausser diesem erhellet dieser Satz auch aus den übrigen Eigenschaften der Substanz, da sie nemlich ihrer Natur nach unendlich, unveränderlich, untheilbar u. s. w. ist; wie ein jeder leicht einsehen kann.

Corollarium.

Hieraus folgt, daß das Wesen des Menschen aus gewissen Modifikationen der Attribute Gottes bestehe. Denn Substanz zu seyn, gehöret, (nach dem vorhergehenden Satze) nicht zum Wesen des Menschen. Es ist also dieses Wesen (nach dem 15ten Satz des 1sten Th.) etwas, das in Gott ist, und das ohne Gott weder seyn noch gedacht werden kann; oder (nach dem Coroll. des 25sten Satzes des 1sten Th.) eine Beschaffenheit oder Modifikation, die die Natur Gottes auf eine gewisse und bestimmte Art ausdrückt.

Scholium.

Jedermann muß einräumen, daß ohne Gott etwas weder seyn noch gedacht werden kann. Denn es bekennet ja jedermann, daß Gott die einzige Ursach aller Dinge, sowohl ihrem Wesen als ihrer Existenz nach, sey, d. i. daß Gott die Ursach der Dinge sey, nicht allein in wiefern sie entstehen (secudum fieri, wie man zu reden pflegt) sondern auch in wiefern sie sind, (secundum esse). Indessen sagen doch die meisten, dasjenige gehöre zu dem Wesen eines Dinges, ohne welches das Ding weder seyn noch gedacht werden kann, und glauben daher, daß die Natur Gottes entweder zu dem Wesen der geschaffenen Dinge gehöre, oder daß die geschaffenen Dinge ohne Gott entweder seyn oder gedacht werden könnten; oder, welches wohl das gewisseste ist, sie verstehen sich selbst nicht recht. Hiervon glaube ich die Ursach darinn zu finden, weil sie an keine Ordnung im Räsonniren gewöhnt sind. Denn die göttliche Natur, die sie vor allen andern in Betrachtung ziehen mußten, weil sie in der Ordnung unserer Kenntnisse sowohl der Erkenntniß als der Natur nach eher ist, haben sie für die letzte, die Dinge hingegen, welche man sinnliche Gegenstände nennet, für die erste, unter allen gehalten; woraus denn erfolgte, daß sie bey Betrachtung der natürlichen Dinge an nichts weniger als an die göttliche Natur dachten, und als sie nachher ihr Nachdenken auf dieselbe richteten, an nichts weniger denken konnten, als an ihre ersten Erdichtungen, auf welche sie ihre

Erkennt-

Erkenntniß der natürlichen Dinge gebauet hatten, weil diese etwas zur Erkenntniß der göttlichen Natur beyzutragen nicht im Stande waren. Es ist also kein Wunder, daß sie sich oft selbst widersprachen. Doch genug hiervon. Es war hier blos meine Absicht, den Grund anzugeben, warum ich nicht gesagt habe, daß dasjenige zum Wesen einer Sache gehöre, ohne welches die Sache weder seyn noch gedacht werden kann; weil nemlich die einzelnen Dinge nicht ohne Gott seyn und gedacht werden können, und Gott gleichwohl nicht zu ihrem Wesen gehöret; sondern dasjenige, habe ich gesagt, mache das Wesen eines Dinges aus, wodurch, wenn es gesetzt wird, auch das Ding gesetzt, und wenn es weggenommen wird, auch das Ding aufgehoben wird; oder dasjenige, ohne welches die Sache, oder umgekehrt, welches ohne die Sache weder seyn noch gedacht werden kann.

Wir haben schon mehrmal gesehen, daß Substanz ein reiner Verstandesbegriff sey, der ein blos logisches Daseyn hat und nicht eher objektive Realität und würklichen Inhalt erhält, bis er auf Anschauungen, und mittelst dieser auf Erscheinungen angewendet wird. In diesem Falle ist uns ein im Raume Bewegliches gegeben; das in demselben angeschaute Mannichfaltige wird unter den Begriff der Substanz subsumiret, und die Substanz heißt eine materielle, oder reale; sie ist die äußere Erscheinung selbst, in wiefern an derselben ein Beharrliches, ein Bleibendes im Raume wahrgenommen wird, an welchem die Art und Weise, wie die Erscheinung existirt, oder das Wandelbare an ihr, eine bloße Bestimmung ist. So bald man aber alle Erscheinungen wegnimmt

nimmt, und die Substanz entweder blos für sich und isolirt betrachtet, oder mit einem Gedankenwesen verbindet, dem nirgend in der Erfahrung ein Gegenstand entspricht; so bleibt, im ersten Falle, die bloße reine Categorie, das Subjekt eines categorischen Urtheils, eine bloße Form des Denkens übrig, im zweyten Falle aber kann aus der Coalition eines Verstandesbegriffs mit einem Vernunftbegriffe gar kein Erkenntniß erwachsen, da beyde, Verstandes- sowohl als Vernunftbegriffe, blos Formen unseres Vorstellungsvermögens überhaupt sind, die nur in Gemeinschaft mit den Formen der Sinnlichkeit und den Anschauungen ein würkliches und nicht blos eingebildetes Erkenntniß gewähren.

Der Mensch kann demnach als anschaulicher Gegenstand, als Erscheinung allerdings, so wie alle im Raume bewegliche Dinge, eine Substanz genannt und als eine solche, als ein Beharrliches im Raume, welchem Accidenzien inhäriren, erkannt werden. Will man freylich unter Substanz irgend ein transscendentales Etwas, das den Erscheinungen zum Grunde liegen soll, ein inneres keiner empirischen Anschauung unterworfenes Wesen, ein Ding an sich, verstehen; so würde, wenn man das Wesen des Menschen aus einem solchen Etwas bestehen lassen wollte, das, was wir jetzt unter menschlicher Substanz begreifen, in ein würklich Unbegreifliches verschwinden, das für unsere Erkenntniß so gut als nichts ist, da wir nun nichts mehr wahrnehmen, an welchem unsere Begriffe haften könnten.

Länger brauche ich mich bey diesem Satze so wenig als bey der daraus gezogenen Folgerung, daß das Wesen des Menschen aus gewissen Modifikationen der göttlichen Attribute bestehen müsse, aufzuhalten, da schon im ersten Theile alles, was zur Prüfung und Beurthei-

lung beyder nöthig ist, an mehrern Orten beygebracht worden. Nur über den Inhalt des Scholiums finde ich noch Einiges nöthig zu erinnern. Spinoza meint nemlich, es werde zwar allgemein zugegeben, daß ohne Gott nichts seyn und gedacht werden könne; gleichwohl aber sage man gemeiniglich, dasjenige gehöre zum Wesen eines Dinges, ohne welches das Ding weder seyn noch gedacht werden könne. Dieser Satz stehe aber mit jenem in offenbaren Widerspruche. Denn wenn ohne Gott nichts seyn und gedacht werden könne, gleichwohl aber das, was das Wesen der Dinge ausmache, dasjenige sey, ohne welches das Ding nicht seyn und gedacht werden könne, so müsse folgen, entweder daß das Wesen Gottes zugleich das Wesen der erschaffenen Dinge ausmache, oder daß die erschaffenen Dinge ohne Gott seyn und gedacht werden könnten. Im ersten Falle werde das Endliche mit dem Unendlichen vermischt und der Unterschied zwischen beyden aufgehoben, den man doch selbst gelten ließe, und im zweyten Falle hebe man die Existenz Gottes auf, und lasse das Wesen der erschaffenen Dinge blos für sich bestehen, ob man gleich ein höchstes Wesen setze, ohne welches nichts seyn oder gedacht werden könne. Um diesen Widerspruch zu vermeiden, den die angeführte gemeine Definition vom Wesen der Dinge verursache, habe er nun eine andere substituiret, nach welcher es nicht möglich sey, das Wesen der erschaffenen Dinge mit dem Wesen Gottes zu vermischen; nemlich diese: dasjenige mache das Wesen eines Dinges aus, wodurch, wenn es gesetzt wird, auch das Ding gesetzt, und wenn es weggenommen wird, auch das Ding weggenommen werde.

Hierauf ist zuvörderst zu bemerken, daß sich von dem Wesen sowohl überhaupt als von dem Wesen irgend eines Dinges insbesondere, es sey nun darunter das Wesen aller Wesen oder das Wesen der erschaffenen Individuen

bidüen zu verstehen, gar keine Definition oder Beschreibung und Erklärung geben lasse. Denn nur von solchen Dingen lassen sich Beschreibungen geben, an welchen Merkmale erkennbar sind, an welchen ein Mannichfaltiges ist, das sich in die Formen der Receptivität passen, und auf das irgend ein Verstandesbegriff sich anwenden läßt. Das Wesen Gottes aber ist kein Gegenstand, der meinem innern oder äussern Sinne ein solches Mannichfaltiges darböte, oder wenn wir uns mit Hülfe unserer Einbildungskraft ein solches Mannichfaltiges schaffen, so mag er wohl dieses Wesen subjektiv in unserer Vorstellung als ein mit diesen Merkmalen versehenes Wesen gelten, aber diese Vorstellung so wie sie in uns ist, gerade zu zum objektiven Wesen Gottes selbst machen, dies erlauben uns die Gesetze unseres Verstandes und unserer Vernunft auf keine Weise. Was die einzelnen Dinge, deren Inbegriff die sinnliche Natur ausmachen, betrift; so ist an dem Wesen derselben, in wiefern darunter, wie es hier von Spinoza und seinen Gegnern geschieht, das Ding an sich, das transscendentale Subjekt der Erscheinungen, verstanden wird, ebenfalls kein Merkmal, kein Mannichfaltiges als Gegenstand einer Anschauung, mit der sich ein Begriff verknüpfen ließe, für uns vorhanden; es ist kein Gegenstand einer Erfahrung. Was definirt oder beschrieben werden soll, muß Merkmale haben, denn Merkmale von einer Sache angeben, heißt eben beschreiben. Gesetzt nun auch, es wäre durch die feinste Scheidungskunst möglich in der chymischen Analysie eines bestimmten Körpers z. B. dieses Baumes, dieses Apfels u. dergl. bis auf etwas zu gelangen, was nun nicht mehr trennbar wäre, willst du denn diesen geringen Bodensatz, mit dem sich nun nichts mehr machen läßt, deswegen lieber für das Wesen des Baums, des Apfels als für etwas, das noch immer Erscheinung obwohl nicht eines Baums, eines Apfels, ist, nehmen, oder

wenn alles in die Luft übergegangen und gar nichts mehr übrig wäre, das Wesen auf dem abgeleerten Boden suchen?

Wesen ist nichts anders als der Inbegriff aller wesentlichen Stücke eines Gegenstandes, dieser Gegenstand mag nun entweder als bloße Vorstellung in uns oder als Gegenstand unserer äusseren Anschauung existiren. Jene nennt man logische Wesen, Verstandeswesen, Vernunftwesen; diese reale Wesen.

Auffer diesen ist aber noch zu bemerken, daß kein Grund vorhanden ist, warum die Definition derer, die Spinoza als seine Gegner anführt, nicht auch auf das Wesen Gottes so gut als die seinige anwendbar seyn sollte. Wenn er das Wesen der Dinge von dem Wesen Gottes trennet, so können auch sie es thun und sagen, so wie das zu dem Wesen der erschaffenen Dinge gehöret, ohne welches das Ding als solches weder seyn noch gedacht werden kann, so gehöret auch das zu dem Wesen Gottes, ohne welches Gott weder seyn noch gedacht werden kann. Uebrigens ist aber die Definition des Spinoza so gut von allem Inhalte leer als die andere. Keine von beyden setzt positive unterscheidende innere wesentliche Merkmale; aus keiner von beyden erhellet, was denn nun dasjenige sey, was, wenn es gesetzt wird, ohne welches das Wesen Gottes weder seyn noch gedacht werden könne, oder was denn das sey, wodurch, wenn es gesetzt wird, auch das Wesen Gottes gesetzt werden müsse.

Elfter Satz.

Das Erste, was das würkliche Seyn der menschlichen Seele ausmacht, ist nichts

nichts anders als der Begriff eines einzelnen würklich existirenden Dinges.

Beweis.

Das Wesen des Menschen bestehet (nach dem vorigen Coroll.) aus gewissen Modifikationen der göttlichen Attribute; nehmlich (nach dem 2ten Grundsatz dieses Th.) aus den Weisen zu denken, unter welchen (nach dem 2ten Grundsatz) der Begriff der Natur nach eher ist; und sobald dieser gesetzt wird, müssen auch die übrigen Weisen zu denken (welchen der Begriff der Natur nach vorgehet) in demselben Individuum seyn, (nach dem 4ten Grundsatz d. Th.). Demnach ist der Begriff das Erste, was das Seyn oder Wesen der menschlichen Seele ausmacht, keinesweges aber der Begriff eines nicht existirenden Dinges. Denn alsdann würde man nicht sagen können, daß der Begriff selbst existire; es muß also der Begriff eines würklich existirenden Dinges seyn; aber nicht eines unendlichen Dinges. Denn ein unendliches Ding muß (nach dem 21sten und 23sten Satze des 1sten Th.) immer nothwendig existiren. Nun ist dieses aber (nach dem 1sten Grundsatz dieses 2ten Th.) ungereimt; also ist das Erste, was das würkliche Wesen der menschlichen Seele ausmacht, der Begriff eines würklich existirenden Dinges.

Corollarium.

Hieraus folgt, daß die menschliche Seele ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes sey. Wenn wir also

sagen, die menschliche Seele fasse diesen oder jenen Gedanken; so heißt dieses nichts anders, als: Gott habe diesen oder jenen Begriff, nicht in wiefern er unendlich ist, sondern in wiefern er durch die Natur der menschlichen Seele erkläret wird, oder in wiefern er das Wesen derselben ausmacht. So auch, wenn wir sagen, Gott habe diesen oder jenen Begriff, nicht nur in wiefern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, sandern in wiefern er zugleich mit der menschlichen Seele den Begriff eines andern Dinges hat; so heißt dieses alsdann weiter nichts, als die menschliche Seele erkennet das Ding nur zum Theil oder unvollständig.

Scholium.

Hier werden meine Leser ohne Zweifel Anstoß finden und auf manche Gedanken gerathen, die ihnen hier Aufenthalt verursachen werden; ich bitte sie deswegen, mir nur langsam zu folgen und ihr Urtheil so lange zu verschieben, bis sie alles durchgelesen haben.

Spinoza verwechselt hier augenscheinlich das, was nur Würkung der menschlichen Seele ist, mit dem, was das Wesen der Seele selbst ausmacht. Nur der Aeusserungen, nur der Würkungen und Handlungsweisen der menschlichen Seele, nicht aber der Seele selbst als desjenigen, worin jene Würkungen gegründet sind, nicht des Wesens der Seele sind wir uns bewußt. Wären Begriffe oder Vorstellungen von würklich vorhandenen Dingen das, was das Wesen der Seele ausmachen soll, so würde die Seele nichts seyn, was für sich bestünde; denn nach unsern Philosophen müssen den Begriffen jeder-

zeit

zeit einzelne würklich vorhandene Gegenstände ausser unserer Vorstellung entsprechen; das Wesen der Seele wäre mithin nur in sofern vorhanden, als Gegenstände ausser uns vorhanden sind. Ja, wenn der Begriff eines einzelnen Dinges das Wesen der Seele ausmachen sollte, so würde dasselbe nicht permanent, sondern etwas vorübergehendes seyn, das mit jedem neuen Gegenstande von neuem existent würde; und man würde das Wesen der Seele in Zuständen, wo wir uns gar keiner Vorstellungen bewußt sind, wo die Würkungen der vorstellenden Kräfte für unser Bewußtseyn cessiren, aufheben und behaupten müssen, daß es von neuem erst entstehe, wenn man wieder zum Bewußtseyn von Vorstellungen, die durch die Gegenwart äusserer Gegenstände veranlaßt werden, gelange. Das Wesen der Seele auf den Begriff von einem einzeln existirenden Dinge einschränken, heißt in der That nichts anders, als dasselbe gar aufheben. Uebrigens ist aus dem vorhergehenden bekannt, daß es nicht blos Vorstellungen von ausser unserm Vorstellungsvermögen existirenden Gegenständen gibt, auf welche Spinoza den ganzen Vorrath unserer Vorstellungen einschränkt, sondern auch noch andere Arten von Vorstellungen, die unter der Vorstellung, als Gattung genommen, stehen, daß es ausser den sinnlichen Vorstellungen auch noch reinsinnliche und Vorstellungen a priori und in dem Gemüthe eine Spontaneität gebe, durch welche eine dreyfache Handlungsweise desselben a priori möglich wird, nemlich begreifen, urtheilen und schliessen. Das also, was Spinoza idea nennt, drückt bey weitem nicht alles das aus, was wir uns unter Würkungen der Seele oder des Gemüths denken, und was, nach ihm, das Wesen der Seele ausmachen soll; und dieser zwey letztern Operationen des Gemüths, des Urtheilens und Schliessens, gedenkt er in seiner Ethik mit keiner Sylbe.

Der Grund, warum nach Spinoza die Vorstellung oder der Begriff eines würklich vorhandenen einzelnen Dinges das erste ist, welches das Wesen der Seele ausmachen soll, liegt in dem dritten in diesem Theile aufgestellten Grundsatze des Spinoza. Es giebt nemlich nach demselben noch andere Weisen zu denken, als Liebe, Begierde, oder solche, die man Affekten des Gemüths zu nennen pflegt; diese können aber nicht statt finden, wenn nicht die Vorstellung oder der Begriff von dem geliebten, begehrten ꝛc. ꝛc. Gegenstande vorausgeht; und eben so ist es in Ansehung aller andern Weisen des Denkens, so viel es deren nur geben mag, beschaffen, sie setzen jederzeit den Begriff oder die Vorstellung des Gegenstandes der Denkweise voraus; mithin ist nach Spinoza der Begriff oder die Vorstellung von einem würklich vorhandenen einzelnen Gegenstande, das erste, was das Wesen der Seele ausmacht, das übrige, was dieses Wesen constituirt, sind die Weisen des Denkens, die zu ihrer Entstehung des Begriffs ihres Gegenstandes bedürfen.

Der Satz ist allerdings richtig, daß jene pathologischen Gefühle, so wie alle übrigen von dieser Art, zu ihrer Entstehung die Vorstellung von den Gegenständen derselben voraussetzen, daß folglich die Vorstellung eher vorhanden seyn müsse, als das daraus entstehende Gefühl. Allein hieraus folgt noch nicht, daß die Vorstellung von einzelnen ausser ihr existirenden Dingen auch das Erste sey, welches das Wesen der Seele ausmache. Es erfodert vielmehr erst einen eigenen besondern Beweis, daß die Weisen des Denkens überhaupt das ausmachende Wesen der Seele sind; und erst dann, wann dieser Beweis erfolgt ist, kann erwiesen werden, daß diejenige Weise zu denken, die der Verfasser Vorstellung oder Begriff von einzelnen existirenden Dingen nennt,

das

das Erste sey, was das Wesen der Seele constituire. Da aber jener Beweis nie wird geführt werden können, indem alle Arten von Vorstellungen nur als Würkungen zu betrachten sind, die eine Ursache in einem receptiven und selbstthätigen Vermögen voraussetzen, so ist auch der Beweis dessen, was daraus folgen soll, unmöglich. Wären die Vorstellungen von ausser ihnen existirenden Dingen das Wesen der Seele selbst, so müsse man auch behaupten, daß in jeder Vorstellung selbst die Empfänglichkeit Eindrücke von Gegenständen anzunehmen, und die Spontaneität, oder das Vermögen durch Begriffe a priori selbstthätig auf jene Eindrücke zu würken vorhanden sey; die Vorstellung hätte das, was in ihr Stoff ist, selbst empfangen und was an ihr Form ist, selbst hervorgebracht, welches ungereimt und eben so viel wäre, als wenn man sagen wollte, der Sohn wäre sein eigener Vater. Wenn man nicht alles in Verwirrung gerathen, Gesetze des Denkens gelten lassen, und Grund von Folge, Ursache von Würkung unterscheiden will, muß auch eine Vorstellung überhaupt, so wie jede bestimmte Vorstellungsart, z. B. eine Anschauung, das Objekt derselben von der Vorstellung oder Anschauung selbst und von dem Subjekt, in welchem die Vorstellung oder Anschauung ist, unterschieden werden; folglich kann auch die Vorstellung oder die Anschauung nicht das Subjekt selbst seyn, was etwas sich vorstellt oder anschaut, oder in welchem die Vorstellung oder Anschauung ist. Jede bestimmte einzelne Vorstellung, sie sey Empfindung, Anschauung oder Begriff, kann nicht ursprünglicher Grund, erste empfangende und hervorbringende Ursache von sich selbst seyn, selbst die ursprünglichen Notionen nicht, die blos Formen des Denkens sind, und als solche ein Subjekt erfodern, welches denkt, und in welchem sie die Formen sind. Der Unterschied zwischen dem vorgestellten Objekt, dem vorstellenden Subjekt und der Vorstellung selbst, ist so unbezweifelt

felt in unserm eignen Bewußtseyn gegründet, daß er dem Spinoza selbst, wiewohl nur dunkel, vorgeschwebt hat, indem er sich oft selbst solcher Benennungen bedienen muß, die diesen Unterschied bezeichnen, z. B. im 14ten Satze dieses Theils, wo er genöthiget ist zu sagen, daß die menschliche Seele fähig sey, mancherley zu percipiren, vieles sich vorzustellen; er macht also die Perceptionen selbst zum Prädikate eines Subjekts, das er Seele, (mens) nennt, welches aber unschicklich ist und kein Erkenntniß giebt, so bald beyde Perceptionen oder Vorstellungen und Seele Synonymen sind. Worinn übrigens dasjenige, was als Subjekt der Vorstellungen gedacht werden muß, besteht, was das sey, welches das Wesen desselben ausmacht, ist für uns zu wissen unmöglich, da es von dem, was es an sich ist, unserer Receptivität nichts vorhält. In ihm selbst ist die Receptivität und Spontaneität enthalten; wie könnte also das, was empfängt, sich selbst empfangen und das, was begreift, sich selbst begreifen? Es kann kein Objekt der Anschauung seines eigenen Anschauungsvermögens und folglich auch, als Nichtanschauung nicht von ihm begriffen werden. Behaupten, daß das Wesen der Seele aus Vorstellungen oder Begriffen von würklich existirenden Dingen bestehe, ist eben so viel als sagen, das Wesen des thierischen Körpers bestehe im Aufnehmen und Verdauung der Nahrungsmittel.

Der Satz, daß die menschliche Seele ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes sey, soll aus diesem 11ten Satze so folgen: das Wesen der menschlichen Seele besteht in den Weisen des Denkens, von welchen die Vorstellung oder der Begriff von einem würklich vorhandenen Dinge die erste ist. Nun sind aber die Begriffe oder die Vorstellungen von einzelnen existirenden Dingen nothwendig in Gott, in wiefern er ein denkendes Wesen ist,

oder in dem göttlichen Verstande zu finden, es ist also dasjenige in Gott als denkendem Wesen zu finden, was das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, die menschliche Seele ist folglich ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes.

Es ist aber gezeigt worden, daß die Vorstellungen nicht das Wesen der Seele ausmachen, sondern nur Produkte des Vorstellungsvermögens sind, und daß, da man weder von dem vorstellenden Subjekte an sich, noch von dem Wesen Gottes selbst sich eine Vorstellung zu machen im Stande ist, indem weder von dem einen noch von dem andern anschauliche Merkmale gegeben sind, man auch schlechterdings nichts hat, womit sich der Begriff des Gemeinschaftlichen zwischen dem, was das Wesen des endlichen und unendlichen Verstandes ausmacht, verbinden ließe. Die Art und Weise, wie wir Dinge erkennen, ist mit der, wie sie in Gott seyn mag, gar nicht vergleichbar; die unsrige ist an die Sinnlichkeit und an Zeit und Raum, als ihre Formen, gebunden; die Sinnlichkeit mit ihren Formen ist aber eine Eigenschaft, die wir dem höchsten Wesen um deswillen nicht beylegen können, weil durch sie Schranken gesetzt werden, die die Sphäre des Gebrauchs des menschlichen Verstandes bestimmen; und eben so unverträglich mit der Idee eines unendlichen Verstandes wäre es, wenn man denselben auf die Zahl von zwölf Stammbegriffen einschränken wollte.

Ausser dem kann aber auch diese Behauptung, daß die menschliche Seele ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes sey, darum nicht gelten, weil Spinoza die menschliche Seele oder das endliche denkende Wesen zu einer Modifikation des göttlichen Attributs des

unend-

unendlichen Denkens macht. Da aber nach ihm bloße Modifikationen der göttlichen Attribute in alle Ewigkeit nicht diese Attribute selbst werden können, weil sie sich sonst in Substanzen verwandeln würden, so können die menschlichen Seelen, als bloße Modifikationen, auch keine Theile der unendlichen göttlichen Substanz, als unendlichen denkenden Wesens, seyn.

Zwölfter Satz.

Was in dem Gegenstande des Begriffs, der die menschliche Seele ausmacht, vorgeht, muß in der menschlichen Seele vorgestellt werden; oder davon muß in der Seele nothwendig ein Begriff vorhanden seyn: das ist, wenn der Gegenstand des Begriffs, der die menschliche Seele ausmacht, ein Körper ist, so wird in diesem Körper nichts vorgehen können, wovon nicht die Seele eine Vorstellung erhielte.

Beweis.

Denn vor allem, was in dem Gegenstande irgend eines Begriffes vorgeht, ist nothwendig eine Erkenntniß in Gott vorhanden, (nach dem Coroll. des 9ten Satz. dieses Th.) in wiefern er durch den Begriff dieses Gegenstandes afficirt betrachtet wird, d. i. (nach dem 11ten Satz) in wiefern er die Seele eines Dinges ausmacht. Was also in dem Gegenstand des Begriffs, der die

menschliche Seele ausmacht, vorgeht, davon hat Gott nothwendig eine Erkenntniß, in wiefern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht, d. i. (nach dem Coroll. des 11ten Satzes) davon wird in der Seele nothwendig eine Erkenntniß seyn, oder die Seele stellt sich dasselbe vor.

Scholium.

Dieser Satz erhellet auch, und noch deutlicher aus der Anmerkung zum 7ten Satz dieses Theils, wohin ich also verweise.

Der Sinn dieses Satzes kann auch so dargestellt werden. Die Vorstellung, welche das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, muß einen Gegenstand haben, etwas, das vorgestellt wird; nun enthält aber der Gegenstand der Vorstellung mannichfaltige Merkmale, es gehen in und an ihm Veränderungen vor, das, was an ihm erscheint, wechselt ab; die Seele muß sich also auch diese Merkmale, Veränderungen und Abwechselungen des vorgestellten Gegenstands vorstellen. So wie der Gegenstand für die Vorstellung unmittelbar gegeben ist, sind auch seine Merkmale, Veränderungen, Abwechselungen, und überhaupt alles, was mit und in ihm vorgeht, für die Vorstellung unmittelbar gegeben, und als Vorstellungen in der Vorstellung des Gegenstandes enthalten.

Spinoza hat sich in diesem Satze eines Ausdrucks bedient, den er nicht weiter erkläret: Quicquid in objecto ideae, humanam mentem constituentis, *contingit* etc. In der Voraussetzung, daß der Sinn desselben in der Uebersetzung richtig ausgedrückt ist, und

ich

ich wüßte nicht, welche Bedeutung er sonst haben könnte, ist ein doppelter Fall denkbar. Entweder meint Spinoza, daß zugleich mit der Vorstellung des Gegenstandes auch alles dasjenige, was in und an dem Gegenstande vorgeht, vorgestellt werde, oder, daß das, was in dem Gegenstande vorgehe, nur dann in der Seele zur Vorstellung gelangen müsse, wenn sich der Fall ereigne, daß etwas darin vorgehe. Wäre der erste Fall, so widerspräche der Satz des Spinoza aller Erfahrung, da die Veränderungen und Abwechselungen in einem Objekte blos etwas Zufälliges, ein etwas sind, das zwar geschehen kann, aber doch nicht sogleich mit dem Gegenstande in dem Momente, da ich mir ihn vorstelle, vorhanden zu seyn braucht. Der Begriff, den ich mir von einem sinnlichen Gegenstande, nach Maasgabe seiner anschaulichen Merkmale und der Beschaffenheiten derselben mache, schließt dasjenige, was in ihm vorgehen kann, eben so wenig nothwendig in sich, als die möglichen Veränderungen zugleich mit den Merkmalen des Gegenstandes vorhanden sind und in und mit denselben angeschauet werden.

Fände aber der zweyte Fall statt, so wird man (abgerechnet die Meinung, daß der Begriff oder die Vorstellung des sinnlichen Gegenstandes das Wesen der menschlichen Seele sey) kein Bedenken finden, den Satz zu unterschreiben, wenn er unter dem, was an dem Gegenstande der Vorstellung vorgeht, etwas, das würklich erscheinet, das angeschauet, sinnlich vorgestellt werden kann, versteht. Denn so bald es Veränderungen wären, die im Innern des Gegenstandes vorgingen und die also keinen Eindruck auf meine Receptivität machten, die ich nicht empfände, würden sie auch keine Gegenstände einer Vorstellung in mir seyn; und daraus, daß ein sinnlicher Gegenstand, ein Körper gegeben ist und von mir angeschaut,

geschaut, sinnlich vorgestellt wird, folgt nicht, daß ich auch von den Veränderungen, die so eben in dem Momente meiner Anschauung, meiner sinnlichen Vorstellung von ihm vorgehen mögen, nothwendig eine Vorstellung haben müsse; da es die tägliche Erfahrung lehret, daß in dem Innern der Körper Veränderungen entstehen, die sich entweder gar nicht, oder doch wenigstens nicht in dem Moment unserer Vorstellung von ihnen, äusserlich offenbaren und uns zu erkennen geben. Nur dasjenige in und an einem sinnlichen Gegenstande Vorgehende, nur diejenigen Veränderungen in und an einem solchen Gegenstande können und müssen also sinnlich vorgestellt, angeschaut werden, die sich entweder durch die würksame Natur und Beschaffenheit des Gegenstandes, des Körpers, selbst veroffenbaren, oder durch künstliche Trennung, die unserer empirischen Anschauung das Innere der Körper aufschließt, offenbar werden.

Den Beweis des Verfassers übergehe ich, da er auf dem 7ten 9ten und 11ten Satze dieses Theils beruht, deren Unstatthaftigkeit schon dargethan worden.

Dreyzehnter Satz.

Der Gegenstand des Begriffs, der die menschliche Seele ausmacht, ist der Körper, oder eine gewisse würklich existirende Modifikation der Ausdehnung, und weiter nichts.

Beweis.

Denn wenn nicht der Körper der Gegenstand der menschlichen Seele wäre, so würden auch (nach dem

Coroll.

Coroll. des 9ten Satzes) die Begriffe von den Beschaffenheiten des Körpers nicht in sofern in Gott seyn, in wiefern er unsere Seele, sondern in wiefern er die Seele eines andern Dinges ausmacht, das ist, (nach dem Coroll. des 11ten Satzes.) die Begriffe von den Beschaffenheiten des Körpers würden nicht in unserer Seele seyn. Nun haben wir aber (nach dem 4ten Grundsatz) Begriffe von den Beschaffenheiten des Körpers; also ist der Gegenstand des Begriffs, der die menschliche Seele ausmacht, der Körper, und zwar (nach dem 11ten Satz) der würklich existirende. Ferner, wenn es ausser dem Körper noch einen andern Gegenstand der Seele gäbe, so müßte, da (nach dem 36sten Satze des 1sten Th.) nichts existirt, aus welchem nicht eine Würkung erfolgte, nothwendig auch ein Begriff irgend eine Würkung davon in unserer Seele vorhanden seyn (nach dem 11ten Satze) Nun gibt es aber (nach dem 5ten Grundsatz) keinen solchen Begriff; also ist der Gegenstand unserer Seele, der Körper und weiter nichts.

Corollarium.

Hieraus folgt, daß der Mensch aus Seele und Körper bestehe, und der menschliche Körper, so wie wir ihn empfinden, existire.

Scholium.

Wir erkennen hieraus nicht nur, daß die menschliche Seele mit dem Körper vereiniget, sondern auch, was

unter

unter der Vereinigung der Seele und des Körpers zu verstehen sey. Vollständig oder deutlich wird es aber niemand erkennen können, ehe und bevor er die Natur unsers Körpers vollständig kennt. Denn das, was ich bisher davon gesagt habe, ist blos das Allgemeine, und den Menschen nicht mehr als den übrigen Individuen eigen, die alle, wie wohl nach verschiedenen Graden, beseelet sind. Denn von einem jeden Dinge ist nothwendig in Gott der Begriff, dessen Ursach er ist, auf eben die Art vorhanden, als der Begriff des menschlichen Körpers: was ich also von dem Begriffe des menschlichen Körpers gesagt habe, muß auch nothwendig von dem Begriffe eines jeden Dinges gelten. Inzwischen kann auch nicht geleugnet werden, daß die Begriffe unter einander eben so, wie die Gegenstände derselben selbst, verschieden sind, und daß immer einer vorzüglicher ist und mehr Realität enthält, als der andere, je nachdem der Gegenstand des einen vorzüglicher ist und mehr Realität hat, als der Gegenstand des andern. Um also bestimmen zu können, worin die menschliche Seele sich von den übrigen unterscheidet, und worin ihr Vorzug vor den übrigen besteht, ist es nothwendig, die Natur ihres Gegenstandes, wie ich sagte, das ist, des menschlichen Körpers, kennen zu lernen. Diese kann ich aber hier nicht erklären; es ist solches auch zu dem, was ich hier beweisen will, nicht nöthig. Doch erinnere ich überhaupt nur dieses: Je geschickter ein Körper vor den übrigen ist, vieles zugleich zu thun oder zu leiden, desto fähiger ist

auch die Seele desselben vor den übrigen, sich vieles zugleich vorzustellen; und jemehr die Handlungen eines Körpers von ihm selbst abhängen, und je weniger andere Körper mit demselben im Handeln concurriren, desto fähiger ist auch die Seele desselben, zu einer deutlichen Erkenntniß. Hieraus können wir aber die Vorzüglichkeit einer Seele vor den übrigen erkennen, und auch die Ursach einsehen, warum wir von unserm Körper nur eine sehr verwirrte Erkenntniß haben, und so noch mehrere Dinge, die ich in dem Folgenden daraus herleiten werde. Ich habe es deswegen der Mühe werth gehalten, diese Dinge selbst genauer zu entwickeln und zu beweisen; und zu diesem Ende ist es nöthig, Einiges über die Natur der Körper vorauszuschicken.

Mit diesem Satze rückt nun der Verfasser seiner Lehre von der menschlichen Seele näher. Sie trägt freylich, wie man in der Folge sehen wird, alle Mängel an sich, die bis auf Kant, wegen des noch nicht erforschten Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens und seiner Grenzen, allen Systemen der rationalen Seelenlehre noch anklebten. Er kennt keine andere Vorstellung als diejenige Art der Vorstellung als Gattung, die wir empirische Anschauung nennen, und diese Art der Vorstellung stellt bey ihm die Gattung von allen Arten von Vorstellungen vor; unter ihr stehen die transscendentalen und allgemeinen Vorstellungen, als Ding, Sache, etwas; Mensch Thier ꝛc. ꝛc. Nach der Haupteintheilung, die Spinoza von der Vorstellung, in der Bedeutung, worin er dieses Wort nimmt, macht, und die in der That höchst sonderbar ist, sind sie unmittelbare und mittelbare. Die unmittelbare Vorstellung ist ihm diejenige, deren

Objekt

Objekt der menschliche Leib selbst ist, die mittelbaren hingegen diejenigen, deren Objekt die äussern Körper sind, und die nur mittelst der Vorstellungen von den Affektionen oder Veränderungen, die unser Körper von diesem äussern Körpern leidet oder empfänget, zu unserm Bewußtseyn gelangen.

In Hinsicht auf diese Eintheilung nun heißt es in dem gegenwärtigen Satze, daß der Körper der Gegenstand des Begriffs oder der Vorstellung sey, welche die menschliche Seele ausmache, indem nach Maasgabe des 12ten Satzes auch alle diejenigen Veränderungen, die äussere ausser uns existirende Körper in dem unsrigen hervorbringen, mit zu unserm Körper gerechnet werden, oder äussere Körper nur in sofern Gegenstände unserer Vorstellungen sind, als wir uns die Eindrücke oder Veränderungen, die sie auf unsern Körper machen, vorstellen, oder uns derselben bewußt sind. Es ist schon bey dem 11ten Satze bewiesen worden, daß nicht die Begriffe oder Vorstellungen das Wesen der menschlichen Seele ausmachen, sondern daß dieselben nur als Produkte von einem uns unbekannten Etwas, das als Subjekt der Vorstellungen zu betrachten ist, angenommen werden müssen. Der menschliche Körper kann also zwar Gegenstand einer Vorstellung in unserm Vorstellungsvermögen seyn, es kann aber darum noch nicht behauptet werden, daß die Vorstellung des menschlichen Körpers das Wesen der menschlichen Seele ausmache; in wiefern wir uns von unserm Körper eine Vorstellung oder einen Begriff, in dem Sinne, wie wir uns den Begriff denken, machen, ist diese Vorstellung nur ein Produkt, das aus der Verbindung dessen, was die Receptivität oder das leidende Vermögen des Gemüths hergiebt, durch die Spontaneität, als dem thätigen Vermögen des Gemüths, oder durch die Handlungsweise des Verstandes entsteht; ein Pro-

dukt der durch den Verstand vorgenommenen Verknüpfung des angeschauten Mannichfaltigen, also im Grunde nicht des Mannichfaltigen des Körpers, als Objektes der Anschauung, selbst, sondern eines Etwas, das schon Vorstellung ist, des in der Anschauung enthaltenen Mannichfaltigen, nicht des Mannichfaltigen des Objekts der Anschauung. Nimmt man hingegen die Vorstellung als bloße Anschauung, und macht das Mannichfaltige, das den Körper des Menschen oder des anschauenden Subjekts constituirt, zum Gegenstande der Anschauung, so würde diese Art der Vorstellung das Wesen der menschlichen Seele selbst eben so wenig ausmachen, sondern nur etwas seyn, das in dem leidenden Vermögen des Gemüths, der Sinnlichkeit oder Receptivität enthalten ist, ein Gegebenes, Empfangenes, das von dem, das solches empfängt, dem es gegeben wird, ganz verschieden seyn muß. Das, was in etwas enthalten ist, kann nicht das seyn, was solches enthält oder worin es enthalten ist; der Soff einer Vorstellung ist nicht das, was diesen Stoff aufnimmt. Wenn man aber auch die Anschauung oder unmittelbare Vorstellung unseres Körpers zum vorstellenden Subjekte selbst, zum Wesen unserer Seele machen wollte, so würde dadurch dieses Wesen noch bey weitem nicht erschöpft seyn; da es, ausser dem Vermögen anzuschauen oder der Sinnlichkeit, auch noch andere Vermögen des Gemüths giebt, deren wir uns eben so gut bewußt sind, als des Vermögens der Anschauungen; nemlich Verstand, Vernunft, Einbildungskraft und Gedächtniß.

Hiernächst ist auch der Körper, und der menschliche Körper insonderheit, nicht der einzige Gegenstand der Vorstellungen, man mag letztere entweder als bloße Anschauungen oder als Begriffe nehmen. Denn ausser den menschlichen Körpern liefert die Natur noch andere Körper und Würkungen, derselben, die Gegenstände unserer

empiris

empirischen Anschauung und als Anschauungen oder unmittelbare Vorstellungen Gegenstände unseres Verstandes und Erkenntnißvermögens sind; selbst die Formen unserer Sinnlichkeit, sind reine Anschauungen, a priori unmittelbar gegebene Vorstellungen; Zeit und Raum können Gegenstände unserer Vorstellungen werden, so wie die Formen und die Produkte des Verstandes und der Vernunft; Begriffe und Ideen, Sätze, Urtheile und Schlüsse; ohne daß man den geringsten Grund hätte zu behaupten, daß alle diese Dinge bloße Beschaffenheiten oder Affektionen unseres Körpers wären, und wir uns nur in sofern eine Vorstellung oder einen Begriff von ihnen zu machen im Stande befänden, als wir uns durch dieselben einer Veränderung unseres Körpers bewußt wären. Man denke sich nur die Ideen von Gott, Seele, Freyheit u. dergl. ob diese je Gegenstände sinnlicher Vorstellungen seyn können! Bis jetzt ist es auch der dialektischen Vernunft nicht gelungen, zu beweisen, daß alles das, was unser Verstand zu begreifen im Stande sey, jeder Gegenstand unsers Denkens eine Eigenschaft unseres Körpers, etwas unserm Vorstellungsvermögen durch unsern Körper Gegebenes, eine demselben anklebende Beschaffenheit sey. Was insonderheit die ausser unserm Vorstellungsvermögen existirenden Erscheinungen betrift, von welchen wir uns, nach dem Spinoza, nur in sofern eine Vorstellung machen können, als wir uns einer durch jene Erscheinungen in unserm Körper bewürkten Veränderung bewußt sind, so läßt sich die Wahrnehmung, oder die mit Bewußtseyn verbundene Vorstellung derselben in einer doppelten Rücksicht betrachten. Entweder beziehen wir diese Wahrnehmung derselben lediglich auf uns selbst, als die Subjekte der Wahrnehmung, als Modifikation unseres Zustandes, wir sind uns der Vorstellung nur als einer Veränderung unseres Gemüths bewußt, oder

wir beziehen die Vorstellung blos auf das Objekt derselben, wir sind uns der Ursache selbst bewußt, die die Vorstellung, als Veränderung unseres Gemüths, in uns bewürkt hat, ohne dabey Rücksicht auf die durch diesen Gegenstand in unserm Gemüthe hervorgebrachte Veränderung zu nehmen. In jenem Falle heißt die Vorstellung Empfindung, in diesem entweder Anschauung, in wiefern die ganze mit Bewußtseyn verknüpfte Vorstellung durch den Gegenstand selbst unmittelbar erzeugt wird; oder Begriff, wenn die Vorstellung nicht unmittelbar auf das Objekt selbst, sondern nur mittelbar, durch Merkmale, die mehrern Dingen gemein seyn können, auf dasselbe bezogen wird. In wiefern also die Vorstellung eine Empfindung ist, ist der Gegenstand derselben etwas blos subjektives, eine Veränderung unseres Gemüths, und wenn ein äusserer Gegenstand, z. B. die Sonne, eine Veränderung in meinem Körper hervorgebracht hat, so ist nur dasjenige, wessen ich mir dabey blos subjektiv bewußt bin, die Veränderung in meinem Körper, z. B. die Hitze, die vermehrte Ausdünstung, der eigentliche Gegenstand meiner Vorstellung, nicht aber der äussere Gegenstand, als Ursache jener Veränderung, die Sonne selbst; diese als Ursach jener Veränderung betrachtet, ist blos Gegenstand meiner Anschauung, das Objekt meiner sinnlichen Vorstellung. Der Gegenstand einer sinnlichen Vorstellung, einer Anschauung, muß also nothwendig von dem Gegenstande der Empfindung getrennet werden, ohngeachtet jener die Ursache des Gegenstandes der letztern seyn kann; und in wiefern ein Gegenstand meinen Körper afficiren kann und würklich afficiert, mithin eine Empfindung in mir bewürkt, ist er selbst noch nicht Gegenstand der Anschauung; die Empfindung selbst, in wiefern ich sie blos zum Gegenstande meiner Vorstellung mache, gibt mir von dem Gegenstande selbst, der die Empfindung erregte, noch keine anschauliche

liche Erkenntniß. Das also, was die Empfindung bewürkt, ist etwas ganz anderes, als die Empfindung selbst, und reell von ihr verschieden. So bald ich mein Vorstellungsvermögen blos auf das, das in mir als Subjekt vorgeht und verändert wird, richte, ziehe ich es von dem äussern Gegenstande, der die Ursach dessen, was in mir vorgeht, ist, ab, und der Gegenstand meiner Vorstellung ist eine Empfindung; so bald ich aber auf diese keine Rücksicht nehme, und mein Vorstellungsvermögen auf die Ursach jener Veränderung richte, so bald ist auch der Gegenstand meiner Vorstellung ein würkliches ausser mir befindliches Objekt, meine Vorstellung ist eine Anschauung, ich bin mir des Gegenstandes selbst als etwas von meiner Vorstellung und von mir als Subjekt der Vorstellung Verschiedenen, als etwas, das nicht mein Körper und eine Beschaffenheit oder Affektion meines Körpers ist, bewußt.

Aus dem bisher gesagten ist nun der Beweis des Verfassers nebst dem, was er im Corollarium und Scholium daraus folgert, leicht zu beurtheilen. Jener Beweis ist doppelt. Der erste ist dieser: Gesetzt, der Körper wäre nicht das Objekt des Begriffs, der das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, so würden die Begriffe von den Beschaffenheiten des Körpers nur in sofern in Gott seyn, als er die Seele eines andern Dinges, nicht aber in wiefern er unsere Seele ausmacht, oder, welches einerley ist, die Begriffe von den Beschaffenheiten des Körpers würden nicht in unserer Seele seyn. Nun haben wir aber Begriffe von den Beschaffenheiten des Körpers; also ist der Gegenstand des Begriffs, der die menschliche Seele ausmacht, der Körper. Oder kürzer: wenn der Körper nicht der Gegenstand des Begriffs oder der Vorstellung der menschlichen Seele wäre, so würden keine Vorstellungen von den Beschaffenheiten des Körpers

in unserer Seele seyn; nun sind aber Vorstellungen von den Beschaffenheiten des Körpers in unserer Seele vorhanden; also muß auch der Körper der Gegenstand der Vorstellung der menschlichen Seele seyn.

Dieser Beweis enthält, wenn man ihn auch an sich gelten ließe, doch nicht die unbedingte Allgemeinheit, mit welcher der Satz selbst, der bewiesen werden soll, ausgedrückt ist. Nur der Körper allein, heißt es, und weiter nichts ist der Gegenstand der Vorstellung, die die menschliche Seele ausmacht. Der Beweis hingegen schränkt sich nur darauf ein, daß der Körper der Gegenstand der Vorstellung, welche die Seele ausmache, sey, und schließt mithin noch nicht andere Dinge aus, die keine Körper sind, oder von welchen sich wenigstens nicht beweisen läßt, daß sie Körper oder körperlich sind, z. B. die intellektuellen Vermögen des Gemüths, nebst ihren Formen und Handlungsweisen, die ebenfalls zu Gegenständen unserer Vorstellungen gemacht werden können.

Ferner bestimmt der Verfasser in dem Satze sowohl als dem Beweis den Gegenstand der Vorstellung, die das Wesen der Seele ausmachen soll, zwar allgemein so, daß es der Körper sey; es erhellet aber aus dem Corol. und Schol., so wie aus den folgenden Sätzen, daß der Verfasser unter dem Körper blos den menschlichen Körper und zwar den des vorstellenden Subjekts versteht, und folglich die ausser demselben befindlichen Körper ausschließt; denn von diesen kann man sich, seiner Meinung nach, nur mittelbar, durch die Affektionen, die unser Körper von ihnen leidet, eine Vorstellung machen; es giebt nach ihm keine unmittelbare Vorstellung, keine Anschauung ausser uns existirender Erscheinungen; wir erkennen ihr Daseyn und ihre Beschaffenheiten nur aus

den

den Eindrücken, die sie in unserm Körper zurück lassen. Spinoza weiß von keiner Sinnlichkeit als Vermögen des Gemüths; sie ist ihm etwas unserm Körper als Körper Eigenthümliches. Ihm ist diese körperliche Sinnlichkeit gleichsam ein geschmeidiges Wachs, in welches sich alle äussern Gegenstände abdrücken, und nur vermittelst dieses Abdrucks gelangt ihm die Seele zum Bewußtseyn derselben; sein eigener Körper benachrichtiget ihn von ihrem Daseyn und ihrer Beschaffenheit, sie gelangen nicht unmittelbar durch sich selbst zu seiner Anschauung.

Endlich ist zwar der menschliche Leib die nothwendige Bedingung, ohne welche sich überhaupt keine menschliche Vorstellung denken läßt, indem wir von den Würkungen und Handlungen der menschlichen Seele uns nur in sofern einen Begriff machen können, als solche in einen organischen Körper vorgehen und durch einen solchen sich äussern; allein daraus folgt noch nicht, daß der menschliche Körper, der Körper des vorstellenden Subjekts, blos und allein der Gegenstand der Vorstellungen dieses Subjekts sey. Dasjenige, worin das Denken vorgeht, was das Vermögen des Denkens in sich schließt, ist nicht der alleinige ausschließende Gegenstand der Vorstellungen und Gedanken dessen, was denkt, wie auch schon die Erfahrung lehrt, wenn wir uns in Ideen vertiefen und sie mit unserm Nachdenken bis zum völligen Aufhören des Bewußtseyns unseres Selbst und unsers Körpers verfolgen.

Der zweyte Beweis beruht auf der Voraussetzung, daß es keine Vorstellung von etwas gäbe, das die Würkung keines Körpers sey; daß nur körperliche Würkungen Gegenstände unserer Vorstellungen wären; daß wir keine Vorstellungen von Würkungen hätten, denen nicht Körper als Ursachen derselben entsprächen.

Hierauf antworte ich: Es giebt Gegenstände der Vorstellungen, die als Würkungen von etwas, das nicht sinnlich angeschaut werden kann, zu betrachten sind. Dergleichen sind die Formen und Produkte unseres Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens, die Handlungweisen der Spontaneität unseres Gemüths, die Verstandes- und Vernunftbegriffe, welchen allen ein Subjekt zum Grunde gelegt wird, das aber schlechterdings nicht erkennbar ist. Die Substanz, ihre unendlichen Attribute der Ausdehnung, sind ja dem Spinoza selbst Gegenstände seiner Vorstellung, Gegenstände, von welchen er nicht will, daß sie blos subjektive Beschaffenheiten seines Gemüths, sondern würkliche objektiv existirende Dinge seyn sollen; und von welchen er selbst nicht will, daß man sie für körperlich halten soll.

Hiernächst sind die Gegenstände, die ich in dem Verhältniß als Würkungen zu einem andern Gegenstande als Ursach betrachte, doch von den Vorstellungen, die ich mir von ihnen als Würkungen mache, unterschieden, oder man muß allen Unterschied zwischen vorstellenden Subjekt, vorgestellten Objekt und Vorstellung selbst aufheben, der sich doch auf unser innigstes Bewußtseyn gründet.

Ueberhaupt aber kann ein äusserer Gegenstand, in sofern ich ihn nicht blos als Gegenstand meiner Anschauung, sondern als Würkung von etwas andern als seiner Ursache betrachte, schlechterdings keinen Eindruck auf meine Sinnlichkeit machen, man mag nun die Sinnlichkeit als eine blos körperliche Eigenschaft, oder als ein Vermögen des Gemüths annehmen; da Würkung ein bloßer Verstandesbegriff ist, unter welchen ich das angeschaute Mannichfaltige subsumire, und der mir nicht gegeben wird, sondern schon a priori im Verstande vor-

handen ist. Die Würkung, als solche, kann also meinen Körper nicht äusserlich afficiren, und mein Körper kann von einer ausser ihm existirenden Sache, als bloße Würkung betrachtet, schlechterdings nichts an sich nehmen, das ihm zu einer Anzeige oder Beschaffenheit diente, und dadurch mittelbar das Daseyn jener Sache als Würkung sich vorstellen, oder erkennen zu können.

Da nun diese Beweise auf irrigen Voraussetzungen beruhen, so kann der Satz, daß der einzige Gegenstand der Vorstellung, welche das Wesen der Seele ausmache, der Körper sey, nicht statt finden, mithin fallen auch die Folgen weg, die der Verfasser in dem Corol. und Schol. aus ihm herleitet. Aus diesem Satze kann nicht gefolgert werden, daß der Mensch aus Seele und Körper bestehe; es kann höchstens nur das daraus geschlossen werden, daß der Mensch sinnliche Vorstellungen und einen Körper habe. Ja im Grunde folgt das, daß der Mensch einen Körper habe, nicht einmal aus jenem Satze, sondern es folgt vielmehr nur, daß, weil nur Körper vorhanden sind, und als Erscheinungen selbst von uns erkannt oder als Ursachen und Würkungen von Erscheinungen gedacht werden, sie auch die einzigen Gegenstände unserer Vorstellungen seyn können.

In dem Scholium dreht und wendet sich Spinoza, um sich aus einer Schlinge zu ziehn, in die er sich durch seine Dialektik selbst verwickelt hat. Da nach ihm nemlich die Vorstellungen oder Ideen, wie er sie nennt, das Wesen der Seele selbst ausmachen, jedem Individuo aber, wie es auch heissen möge, jederzeit eine Idee, von welcher Gott als denkendes Wesen eben so die Ursache ist, als er vermöge des Attributs der Ausdehnung die Ursache der Körper ist, dergestalt entsprechen muß, daß, so wie die Attribute des unendlichen Denkens und der unendlichen Ausdehnung in einer Substanz unzertrennlich sind, auch in der erschaffenen Natur die Modifikationen

nen jener Attributte, Idee oder Vorstellung und Körper in einem Individuum jederzeit zusammenkommen; so ist auch nach Spinoza nichts Körperliches in der Natur, dem nicht eine Seele in irgend einem Grade beygesellt wäre; und diese Seelen sind eben so verschieden als die Körper, in welchen sie wohnen; jemehr Realität ein Gegenstand der Seele hat, desto mehr Realität hat auch die Seele desselben, und umgekehrt, bis zu den geringsten Grade der Realität. Um nun den Grad der Realität der menschlichen Seele und den Unterschied derselben von dem der übrigen Seelen bestimmen zu können, müsse man die Natur des Gegenstandes der menschlichen Seele, nemlich des Körpers selbst, kennen lernen. Er könne aber, meint er, dieselbe hier nicht erklären, und es sey solches zu dem, was er hier beweisen wollen, auch nicht nöthig u. s. w. Die Ideen sind mithin durch das ganze All der Schöpfung nach einer so unendlichen Quantität als Modifikationen des göttlichen Attributs des Denkens in einem so unendlichen Raum verbreitet, daß allenthalben und zu aller Zeit, wo nur ein Körper, was immer für einen Raum er einnehmen mag, war, ist, und seyn wird, sich eine Seele mit ihm in Gemeinschaft befindet, die auch, in wie viel Theile du auch das Ganze eines Körpers scheiden magst, sich nie von dem Theile auch dem kleinsten trennet, obwohl ihr an Realität durch die Trennung so viel abgeht, als der Theil des Körpers, in welchem sie ist, durch die Scheidung von den übrigen Theilen, die mit ihm ein Ganzes ausmachten, an Realität, d. i. an dem Maaße seiner Thätigkeits- oder Widerstandskraft, verlohr. Der ganze Inbegriff aller dieser Ideen oder Vorstellungen nun, den keine Zeit und kein Raum umfaßt, macht den unendlichen Verstand Gottes aus, und die in den Individuen befindlichen Ideen, die das Wesen ihrer Seele ausmachen, sind Theile des unendlichen Verstandes.

Wer will, mag diese anschauende Betrachtung der Dinge an sich weiter verfolgen, und wenn es geschehen kann, die Modifikationen der erschaffenen Naturen von dem, was an ihrem Wesen denkend und ausgedehnt ist, wie Schalen von dem Kern ablösen, um zu sehen, ob er zu einem reinen Anschauen der göttlichen Substanz selbst, wie sie rein ausgedehnt und denkend das einzige ewige und unbegrenzte All ist, gelangen kann. Ich, meines Theils, ziehe mich in die lichtere Regionen der Natur und Sittenwelt zurück, überzeugt, daß nur sie den Begriffen, Regeln und Gesetzen des Verstandes und der Vernunft angemessene Gegenstände und einen festen Boden, um mit unsern Urtheilen darauf zu fußen, darbieten können.

Erster Grundsatz.

Alle Körper sind entweder in Bewegung oder in Ruhe.

Zweyter Grundsatz.

Ein jeder Körper wird bald langsamer, bald schneller bewegt.

Erster Lehrsatz.

Die Körper sind nur in Anschauung der Bewegung und Ruhe, der Schnelligkeit und Langsamkeit, keinesweges aber in Ansehung der Substanz von einander unterschieden.

Beweis.

Beweis.

Den ersten Theil dieses Satzes setze ich als für sich klar voraus. Daß aber die Körper nicht in Ansehung der Substanz unterschieden sind, erhellet sowohl aus dem fünften als achten Satze dieses Theils. Noch deutlicher aber aus dem, was ich in dem Schol. zum 15ten Satze des 1sten Theils gesagt habe.

Da Spinoza hier die Körper oder die Materie als Gegenstände der äussern Sinne mithin in empirischer Bedeutung betrachtet, die äussern Sinne aber durch weiter nichts als durch Bewegung afficiret werden können, so wird auch hier mit Recht die Bewegung als die Grundbestimmung alles dessen, was ein Gegenstand der äussern Sinne ist und seyn kann, auf welche alle übrigen Prädikate der Körper oder Materie zurückgeführt werden können, angenommen, daß übrigens die Materie oder die Körper in Ansehung der Substanz nicht verschieden sind, in wiefern Substanz als ein Ding an sich betrachtet wird, nehmen wir ebenfalls, wiewohl aus andern Gründen, mit Spinoza an. Denn nach diesem gibt es nur eine einzige Substanz, welche Gott ist, alles übrige ist Modifikation der Attribute der unendlichen Substanz, folglich auch die Körper, welche Modifikationen ihrer unendlichen Ausdehnung sind. Nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie hingegen ist die Substanz, als Ding an sich, kein Gegenstand der äussern Sinne, nichts wahrnehmbares, also auch nichts, das Merkmale hergäbe, durch welche sich die Körper unterscheiden liessen. Substanz existirt nur subjektiv in unserm Verstande, als Form, als Begriff, unter welchen wir das angeschaute Mannichfaltige subsumiren, in eine Einheit des Bewußtseyns zusammen fassen.

Zweiter Lehrsatz.

Alle Körper kommen in einigen Stücken mit einander überein.

Beweis.

Darin nemlich, daß sie alle den Begriff eines und desselben Attributs involviren; (vermöge der ersten Definition dieses Theils.) und dann auch darin, daß sie bald langsamer bald schneller sich bewegen, und bald (absolut) unbestimmt sich bewegen und ruhen können.

Der Verfasser fügt hier der Grundbestimmung der Körper, der Bewegung, noch eine andere Bestimmung bey, nemlich daß sie alle den Begriff des Attributs der Ausdehnung involviren. Er hütet sich aber, ihnen die Ausdehnung selbst, alß eine Eigenschaft beyzulegen; da sie ihm blos eine Eigenschaft der göttlichen Substanz ist; darum drückt er sich hier auf eine Art aus, daß man den Sinn dessen, was er unter Modifikation der Ausdehnung versteht, nach Belieben selbst bestimmen könne. Er selbst giebt davon nirgends eine Erklärung und wir müssen zufrieden seyn, wenn er uns sagt, daß Modi der Ausdehnung Körper, oder Affektionen eines göttlichen Attributs und Körper Modi der Ausdehnung oder Affektionen eines göttlichen Attributs, sind. Es trägt aber diese Bestimmung der Körper als solcher, die den Begriff der Ausdehnung involviren sollen, ohne dem, daß sie blos ideal ist, und sich auf eine für uns ganz unerkennbare Eigenschaft der unendlichen Substanz bezieht, zur Erkenntniß der einfachsten Körper, die hier sind d. i. solcher Körper, die auch als in einem Punkte befindlich betrachtet werden können,

nicht

nicht das geringste, und eben so wenig bey, als wenn man sie selbst als ausgedehnt betrachten wollte. Wenn die Körper nur durch Bewegung und Ruhe, und in Ansehung der erstern nur durch den Grad ihrer schnellern oder langsamern Bewegung zu unterscheiden sind, der sinnliche Eindruck aber, den die Körper auf uns machen, blos durch Bewegung bewürkt wird, so ist jene weitere Bestimmung als solche, die den Begriff der Ausdehnung involviren, ganz müßig, und zwar um so mehr, als sich, selbst nach dem Spinoza, alle denkbaren Bestimmungen der Materie oder der Körper aus ihrer Grundbestimmung, der Bewegung, mittelst Anwendung der vier Verstandesfunktionen auf dieselbe herleiten lassen. In der That hat auch Spinoza von dieser angeblichen Bestimmung der Körper als solcher, die den Begriff der Ausdehnung involviren, in der Folge keinen Gebrauch gemacht, vermuthlich, weil es ihm sein System, sein Unterschied zwischen Ausdehnung und Modus der Ausdehnung, der nicht selbst Ausdehnung ist, nicht erlauben konnte. Die kritische Philosophie hingegen kann die Ausdehnung um deswillen nicht als eine Bestimmung der Materie oder der Körper brauchen, weil sie in empirischer Betrachtung weiter nichts als die Materie der Körper selbst ist.

Dritter Lehrsatz.

Ein bewegter oder ruhender Körper mußte von einem andern Körper zur Bewegung oder zur Ruhe bestimmt werden, dieser wurde wieder von einem dritten zur Bewegung oder Ruhe bestimmt, und dieser dritte wieder von einem vierten und so fort ins Unendliche.

Beweis

Beweis.

Die Körper sind (nach der 1sten Defin. dieses Th.) einzelne Dinge, die (vermöge des 1sten Lehrs.) in Ansehung der Bewegung und Ruhe von einander unterschieden sind: Folglich muste auch (nach dem 28sten Satze des 1sten Th.) ein jeder Körper von einem einzelnen Dinge zur Bewegung oder Ruhe nothwendig bestimmt werden, nemlich (nach dem 6ten Satze dieses Th.) von einem andern Körper, der (nach dem 1sten Grundsatze) ebenfalls entweder in Bewegung oder Ruhe war. Dieser Körper aber konnte, aus demselben Grunde, weder in Bewegung noch in Ruhe gesetzt werden, wenn er nicht von einem andern zur Bewegung oder Ruhe bestimmt worden wäre, und dieser Körper, aus demselben Grunde, abermal von einem andern, und so fort ins Unendliche. w. z. e. w.

Corollarium.

Hieraus folgt, daß ein bewegter Körper solange in Bewegung ist, bis er von einem andern Körper zur Ruhe bestimmt wird; und daß ein ruhender Körper so lange ruhe, bis ihn ein anderer zur Bewegung bestimmt. Dieses ist schon für sich klar. Denn wenn ich voraus seße, daß ein Körper A ruhe, und keine Rücksicht auf andere bewegte Körper nehme, so kann von dem Körper A weiter nichts gesagt werden, als daß er sich im Zustande der Ruhe befinde. Käme der Körper A nachher in Bewegung, so konnte diese doch in der That nicht

aus dem Zustande der Ruhe entspringen; denn daraus konnte weiter nichts folgen, als daß der Körper A in Ruhe war. Nähme man hingegen an, daß der Körper A sich bewege, so wird sich von demselben, so lange wir nur auf ihn Rücksicht nehmen, weiter nichts behaupten lassen, als daß er bewegt werde. Käme aber der Körper A hierauf in Ruhe, so konnte diese ebenfalls nicht aus der Bewegung entstehen, die er zuvor hatte; indem aus der Bewegung weiter nichts folgt, als daß der Körper ist bewegt worden. Dieser Erfolg rührte also von etwas her, das nicht in A war, nemlich von einer äussern Ursache, von welcher A zur Ruhe bestimmt wurde.

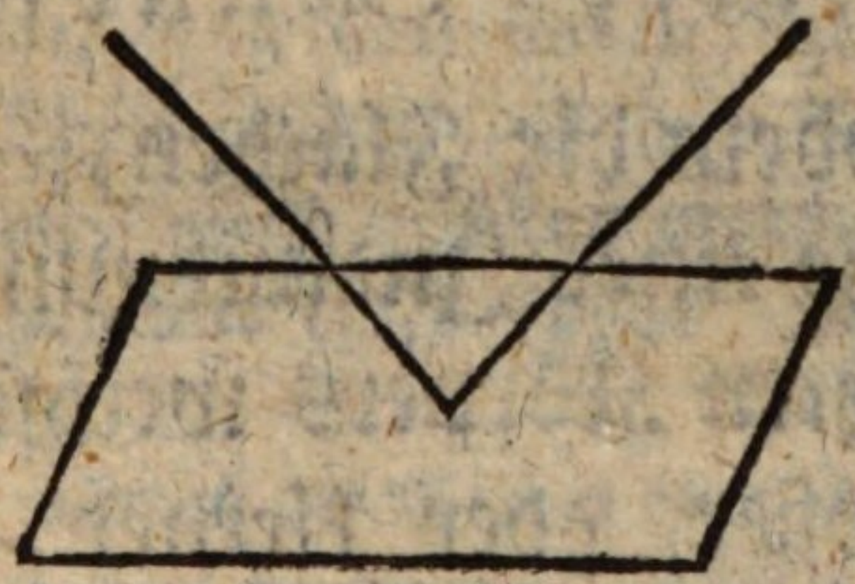
Erster Grundsatz.

Alle Arten und Weisen, wie ein Körper von einem andern afficirt wird, folgen zugleich aus der Natur des afficirten und des afficirenden Körpers, dergestalt, daß ein und derselbe Körper, nach der Verschiedenheit der Natur der bewegenden Körper auch verschiedentlich bewegt wird, und hingegen verschiedene Körper von einem und demselben Körper verschiedentlich bewegt werden.

Zwey=

Zweyter Grundsatz.

Wenn ein in Bewegung gesetzter Körper an einen andern ruhenden, welchen er nicht aus der Stelle bewegen kann, anstößt, so prallt er, um seine Bewegung fortzusetzen, zurück, und der Winkel, den die Linie der zurückprallenden Bewegung mit der Fläche des ruhenden Körpers, an welche sie stößt, bildet, wird dem Winkel, den die Linie der einfallenden Bewegung mit derselben Fläche macht, gleich seyn.



Die Rede war bisher nur von den einfachsten Körpern, nemlich denen, die blos in Ansehung der Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit von einander verschieden sind. Ich gehe nunmehr zu den zusammengesetzten Körpern über.

Definition.

Wenn einige Körper von gleicher oder von verschiedener Größe, von den übrigen dergestalt eingeschränkt werden, daß sie einander bedecken, oder wenn sie in gleichem Grade oder in verschiedenen Graden der Schnelligkeit dergestalt bewegt werden, daß sie einander ihre Bewegungen wechselsweisse nach gewissem Verhältnisse mittheilen, so wollen wir diese Körper vereinigte Körper nennen, die alle zugleich einen einzigen Körper oder ein Individuum ausmachen, das von den übrigen Individuen eben durch diese Vereinigung der Körper verschieden ist.

Dritter Grundsatz.

Je nachdem die Flächen, in welchen sich die Theile eines Individuums oder zusammengesetzten Körpers wechselsweise berühren, größer oder kleiner sind, desto schwerer oder leichter können diese Theile genöthiget werden, ihre Lage zu verändern, und folglich ist es auch desto leichter oder schwerer, dem Individuum eine andere Figur zu geben. Ich werde daher diejenigen Körper, deren Theile sich in großen Flächen wechselsweise berühren, harte, diejenigen aber, deren Theile sich in kleinen Flächen

chen berühren, weiche, und endlich diejenigen, deren Theile sich unter einander bewegen, flüssige nennen.

Die Schwierigkeit oder Leichtigkeit, mit welcher sich die Lage der Theile eines zusammengesetzten Körpers ändern läßt, kann nicht von der größern oder kleinern Fläche, in welcher sich die Theile, aus welchen der Körper besteht, berühren, abhängen. Denn einmal sind alle Körper und ihre Theile, selbst nach Spinoza (S. Oper. posth. p. 413.) ins Unendliche theilbar, man kann also auch bey Körpern von verschiedener Art, Theile von einer beliebigen Größe festsetzen; nimmt man nun ein gewisses Quantum eines Theils, sowohl eines festen, als eines flüssigen Körpers an, so kann auch keine Verschiedenheit der Flächen beyder in Ansehung des Quantums der Ausdehnung statt finden, denn der Raum, den der eine Theil erfüllet, ist dem Raume, den der andere einnimmt, gleich. Man nehme einen Cubus irgend eines festen und einen Cubus irgend eines flüssigen Körpers, z. B. Stein und Wasser von gleichem Maaße an, so werden die Seiten oder jede der sechs Flächen des einen Cubus denen des andern gleich seyn, und doch werden sich die Theile des Wassercubus leichter als die des steinernen trennen lassen. Der Unterschied der festen und flüssigen Körper hängt also keineswegs von der größern oder kleinern Fläche der sich in einem Körper berührenden Theile ab. Ueberdies ist auch nicht die Eigenschaft der Härte, Festigkeit, Starrheit eines Körpers, sondern vielmehr die der Flüssigkeit originell, und alle harte Körper haben sich einmal in dem Zustande der Flüssigkeit befunden, und sind durch eine entweder allmälige oder schnelle Erstarrung in den Zustand der Härte übergegangen. Die Flächengröße der sich berührenden

Theile kann also nicht der Grund des Unterschieds zwischen festen und flüssigen Körpern seyn. Besser wird von Kant dieser Unterschied (S. 88. Kants metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft) so bestimmt. „Eine Materie, deren Theile, unerachtet ihres noch so starken Zusammenhanges unter einander, dennoch von jeder noch so kleinen bewegenden Kraft an einander können verschoben werden, ist flüssig. Theile einer Materie werden aber an einander verschoben, wenn sie, ohne das Quantum der Berührung zu vermindern, nur genöthiget werden, diese unter einander zu verwechseln. Theile, mithin auch Materien, werden getrennt, wenn die Berührung nicht blos mit andern verwechselt, sondern aufgehoben, oder ihr Quantum vermindert wird. Ein fester, besser ein starrer Körper ist der, dessen Theile nicht durch jede Kraft an einander verschoben werden können — die folglich mit einem gewissen Grade von Kraft dem Verschieben widerstehen. — Das Hindernis des Verschiebens der Materien an einander ist die Reibung. Der Widerstand gegen die Trennung sich berührender Materien ist der Zusammenhang. Flüssige Materien erleiden also in ihrer Theilung keine Reibung, sondern, wo diese angetroffen wird, werden die Materien als starr, in größerm odern mindern Grade, deren die letztere Klebrigkeit heißt, wenigstens ihren kleinern Theilen nach, angenommen. Der starre Körper ist spröde, wenn seine Theile nicht können an einander verschoben werden, ohne zu reissen — mithin wenn der Zusammenhang derselben nicht kann verändert, ohne zugleich aufgehoben zu werden."

Vierter Lehrsatz.

Wenn einige Körper in einem Individuum oder zusammengesetzten Körper getrennt werden,

und

und zugleich so viel andre Körper von derselben Natur an deren Stelle treten, so wird dieses Individuum ohne die geringste Veränderung seiner Form, seine Natur wie zuvor behalten.

Beweis.

Denn nach dem 1sten Lehrsatz werden die Körper nicht in Ansehung der Substanz unterschieden; dasjenige aber, was die Form des Individuums ausmacht, besteht (nach der vorhergehenden Defin.) in der Vereinigung der Körper. Da nun aber diese (wie ich voraussetze) ohngeachtet der steten Veränderung der Körper, immer dieselbe bleibt, so wird auch das Individuum sowohl in Ansehung der Substanz, als der Modifikation seine Natur wie zuvor behalten.

Fünfter Lehrsatz.

Wenn die Theile, die ein Individuum ausmachen, größer oder kleiner werden, doch in dem Verhältniß, daß sie alle eben die Art der Bewegung und Ruhe, wie zuvor, beybehalten, so behält auch dasselbe Individuum seine Natur, wie zuvor, ohne daß seine Form im geringsten verändert würde.

Beweis.

Dieser ist eben so, wie der Beweis des vorhergehenden Lehrsatzes.

Es mag immer seyn, daß ein zusammengesetzter aus mehrern Theilen bestehender Körper seine Natur, d. i. alle diejenigen Stücke, die er haben muß, um das zu seyn, was er ist, beybehält, ohngeachtet die Theile, die ihn constituiren, größer oder kleiner werden; allein man kann nicht so schlechthin sagen, daß er unter dieser Bedingung seine Form, Figur, Gestalt nicht im geringsten verändre. Denn die Formen, Figuren oder Gestalten sind blos Einschränkungen des Raums, und werden nur durch den Raum möglich gemacht. So verschieden also die Einschränkungen des Raums sind, so verschieden müssen auch die Formen oder Gestalten seyn. Wenn also die Theile, die einen Körper ausmachen, größer oder kleiner werden, so wird der Raum dadurch auch weniger oder mehr eingeschränkt; die Form und Gestalt verändert sich also auch. So sagen wir z. B. von einem Menschen, den wir noch klein und jung gekannt haben, wenn wir ihn nach mehrern Jahren wiedersehen, daß er sich verändert habe, indem wir bemerken, daß er größer und stärker geworden ist, oder wenn wir an einem Menschen, statt der sonst blühenden vollen Gesichtsbildung, jezt ein blasses, eingefallenes, mageres Gesicht erblicken. Man sieht aber wohl, was Spinoza eigentlich hat sagen wollen, und daß er sich nur nicht bestimmt genug ausgedrückt habe. Seine Meinung ist, daß der Körper, ohngeachtet er jetzt nicht mehr dasselbe Quantum des Raums einnehme, wie vormals, er dennoch die Art der Form oder Gestalt habe, die er haben müsse, um ihn als diese bestimmte Gattung oder Art von Körper von den übrigen Gattungen oder Arten der Körper zu unterscheiden. So behält dieser oder jener bestimmte Mensch immer die Art der Gestalt, die er haben muß, um Mensch zu heissen. Die Art der Gestalt hängt nicht von der Einschränkung des Raumes, sondern von dem Wesen oder dem innern Princip der

Bestim-

Bestimmungen, die zur Möglichkeit des Dinges gehören, ab. So bleibt ein regulärer viereckigter Körper ein solcher, ich mag ihn größer oder kleiner machen; er behält als Würfel demohngeachtet immer die Bestimmungen, unter denen allein er ein Würfel seyn kann.

Sechster Lehrsatz.

Wenn einige Körper, die ein Individuum ausmachen, die Bewegung, die sie gegen eine Seite hin haben, gegen eine andre zu richten gezwungen werden, jedoch so, daß sie ihre Bewegungen fortsetzen, und sich solche auf eben die Art wie zuvor mittheilen können; so wird auch dasselbe Individuum seine Natur, ohne die geringste Veränderung seiner Form, beybehalten.

Beweiß.

Dieser Satz erhellet für sich. Denn es wird vorausgesetzt, daß dieses Individuum alles das beybehalte, was nach der von uns gegebenen Definition desselben, seine Form ausmacht.

Siebenter Lehrsatz.

Ueberdies behält auch das so zusammengesetzte Individuum seine Natur, es mag sich nun nach seinem ganzen Inhalte bewegen, oder

ruhen, oder es mag sich nach dieser oder jener Seite hin bewegen, wenn nur jeder Theil seine eigene Bewegung beybehält und dieselbe wie zuvor den übrigen mittheilt.

Beweis.

Dieser erhellet aus der Definition des Individuums, in dem 4ten Lehrsatz.

Scholium.

Wir sehen hieraus, wie ein zusammengesetzter Körper auf mancherley Weise afficirt werden, und dennoch seine Natur behalten könne. Bisher haben wir uns einen solchen Körper vorgestellt, der nur aus Körpern, die blos durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit unter sich verschieden sind, d. i. aus den einfachsten Körpern zusammengesetzt ist. Wenn wir uns nun einen andern Körper vorstellen, der aus mehrern Individuen von verschiedener Natur besteht, so werden wir finden, daß derselbe auf noch mannichfaltigere Weise afficirt werden könne, und sich in seiner Natur dem ohngeachtet behaupte. Denn da jeder Theil desselben aus mehrern Körpern zusammengesetzt ist, so wird auch (nach dem vorhergehenden Lehrsatz) jeder Theil, ohne die geringste Veränderung seiner Natur, bald langsamer bald schneller bewegt werden, folglich auch seine Bewegungen den übrigen Theilen schneller oder langsamer mittheilen können. Stellen wir uns ferner eine dritte

Art von Individuen vor, die aus Körpern von dieser zweyten Art zusammengesetzt sind, so werden wir abermal finden, daß dieselben ohne die geringste Veränderung ihrer Form auf vielerley Weise afficirt werden können. Und wenn wir so immer weiter bis ins Unendliche fortgehen, so werden wir leicht begreiffen, daß die ganze Natur ein einziges Individuum ausmache, dessen Theile, oder Körper, ohne die geringste Veränderung des ganzen Individuums, auf unendliche Weise wechseln. Und dieses hätte ich, wenn ich die Absicht gehabt hätte, vom Körper besonders zu handeln, ausführlicher aus einander setzen und beweisen müssen. Aber ich habe schon gesagt, daß meine Absicht auf etwas ganz anders geht, und daß ich dieses aus keiner andern Ursache anführe, als weil sich das, was ich mir zu beweisen vorgenommen habe, daraus leicht deductren läßt.

Es ist so leicht nicht zu begreifen, daß die ganze Natur ein einziges Individuum ausmache. Was ein Individuum ausmachen soll, muß ich mir so vorstellen können, daß es durch einen Raum eingeschränkt, daß ein Raum durch dasselbe erfüllet werde. Jene Einschränkung verträgt aber die Vorstellung des Universums so wenig, als der unendliche Raum eingeschränkt oder erfüllt gedacht werden kann; beydes, ein auf einen Raum eingeschränktes Universum und ein eingeschränkter unendlicher Raum, ist ein Widerspruch. Die Reihe der sinnlichen Gegenstände nach allen möglichen Direktionen von irgend einem Mittelpunkte aus, kann unser Verstand niemal vollenden; wir erhalten, so weit wir unser Nachdenken und die Additionen fortsetzen mögen,

nur

nur immer einen beschränkten Umfang, hinter welchem immer noch der Raum ins Unendliche fortgeht; wir bekommen nie ein Universum, als ein Individuum, sondern immer nur einen Theil eines unbestimmten und unbestimmbaren Ganzen. Mit einem Worte: das Weltall ist eine blos transscendentale und regulative Idee, deren Gegenstand uns in der Erfahrung nicht gegeben wird, und die nur als Regel dienen kann, die Erkenntniß der sinnlichen Gegenstände in systematische Einheit zu ordnen, indem alle Erscheinungen, Körper, blos ein Bedingtes geben, das zu keiner Einheit führt, da hingegen solche erhalten wird, wenn man dem Bedingten, ein Unbedingtes, welches hier die absolute Totalität der Reihen der Erscheinungen ist, ob es gleich nur als bloße Idee gelten kann, zum Grunde legt. So bald sie hingegen constitutiv d. i. als ein Begriff von einem würklich erkannten übersinnlichen Gegenstand gebraucht, wenn das Weltall als ein erkennbares Ding an sich betrachtet wird, so kömmt, man mag in Ansehung der Behauptung dasselbe als begrenzt oder unbegrenzt, die eine oder die andere Parthei ergreifen, nichts als Nonsens heraus und die Vernunft geräth dabey in einen Widerstreit, aus welchem sie sich selbst nicht herauszuwikeln im Stande ist.

Heischesätze.

I. Der menschliche Körper besteht aus mehrern Individuen von verschiedener Natur, deren jedes sehr zusammengesetzt ist.

II. Von den Individuen, aus welchen der menschliche Körper zusammengesetzt ist, sind einige flüssig, einige weich, und einige hart.

III.

III. Die Individuen, aus welchen der menschliche Körper besteht, und folglich der menschliche Körper selbst, wird von den auſſer ihm befindlichen Körpern auf mehrerley Weise afficirt.

IV. Der menschliche Körper bedarf zu seiner Erhaltung mehrerer anderer Körper, durch welche er beständig gleichsam wieder erzeugt wird.

V. Wenn der flüssige Theil des menschlichen Körpers durch einen äußerlichen Körper bestimmt wird, öfters gegen einen andern weichen Theil zu stoßen, so verändert er dadurch dessen Fläche, und drückt demselben gleichsam einige Spuren des äußerlichen einwürkenden Körpers ein.

VI. Der menschliche Körper kann die äusserlichen Körper auf mancherley Weise bewegen und ihnen mancherley Richtungen geben.

Diese sechs Heischesätze dienen im Grunde zu gar nichts; denn daß der menschliche Körper, so gut wie ein jeder anderer, entweder nach seinem ganzen Volumen oder in einzelnen Theilen, durch andere Körper und außer ihm auf ihn würckende Kräfte auf mancherley Weise modificiert werden kann, hat noch niemand geleugnet; ausserdem aber sind auch diese Sätze nicht geschickt, die Art und wie durch die Eindrücke äußerer Dinge auf unsern Körper sinnliche Vorstellungen in unserm Gemüthe entstehen, zu erklären, denn diese Eindrücke sind noch nicht die ganze Vorstellung, sondern nur die Materie, das Gegebene derselben, damit diese Materie aber zur Vorstellung werde, muß das Gemüthe aus seinem eigenen Mittel noch etwas hinzuthun, nemlich

das

das, wodurch der bloße Stoff zur Vorstellung wird, die Form der Vorstellung, die blos dem Subjekte, das sich etwas vorstellt, angehört, und nur durch ihre Vereinigung mit dem Stoffe die Vorstellung ausmacht. Der Eindruck allein macht die Vorstellung so wenig aus, als die Form des Stoffs die Form der Vorstellung ausmacht, oder man müßte behaupten, daß mit dem Stoff oder der Form des Stoffs uns zugleich auch das Bewußtseyn desselben, welches die allgemeine und nothwendige Bedingung aller Vorstellungen in unserem Gemüthe selbst ist, gegeben werde, welches ungereimt wäre. Es sey nun das Gemüth, das Subjekt der Vorstellungen, was es wolle, ein geistiges oder körperliches Wesen, so muß doch immer ein Vermögen in ihm seyn, wodurch es der durch die Eindrücke gegebenen Stoffe zu Vorstellungen mit und in dem Bewußtseyn empfänglich wird, und in diesem erst muß an dem blossen Stoffe die Form hervorgebracht werden, die ihn zu einer Vorstellung erheben soll. Denn wenn Stoff der Vorstellung und Vorstellung selbst verschieden sind, so kann das, was Form des Stoffes, objektive Form ist, nicht Form der Vorstellung, subjektive Vorstellung seyn, die Form der Vorstellung kann also nichts zugleich mit dem Stoffe Gegebenes, sondern es muß etwas seyn, das dem Gemüthe, dem vorstellenden Subjekte, selbst angehört. Jene Sätze enthalten also nichts, wodurch der Ursprung der Vorstellungen erkläret würde; da sie sich auf den bloßen Eindruck auf die sinnlichen Organe, die nur Stoffe zu Vorstellungen allererst werden können, einschränken; die subjektiven Bedingungen der Vorstellungen selbst aber, nemlich Bewußtseyn, Empfänglichkeit, und das, was dem Stoffe die Form zu Vorstellungen gibt und die Form oder das, was die Vorstellungen zu Vorstellungen macht, gänzlich unberührt lassen.

Vierzehnter Satz.

Die menschliche Seele ist vermögend, sich von vielen Dingen Vorstellungen zu machen, und dazu um so vermögender, je mehrerer Veränderungen oder Dispositionen ihr Körper empfänglich ist.

Beweis.

Denn der menschliche Körper wird (nach dem 3ten und 4ten Heischesatz) auf mehrerley Weise von den äußern Körpern afficirt und auch veranlaßt, die äußern Körper auf mancherley Weise zu afficiren. Vor allen aber, was in dem menschlichen Körper vorgeht, muß (nach dem 12ten Satze) die menschliche Seele eine Vorstellung empfangen; folglich ist die menschliche Seele vermögend, sich vieles vorzustellen, und dazu um so vermögender ꝛc.

Nicht alle Arten von Vorstellungen der menschlichen Seele entstehen aus Eindrücken auf unsere sinnlichen Werkzeuge, z. B. die reinen Anschauungen, Notionen und Ideen, deren Feld sogar von weit größerm Umfange, als das von uns selbst anschaubare Feld der sinnlichen Gegenstände, ist. Der Anblick des gestirnten Himmels gewährt uns nur eine Art von Vorstellungen, eine Anschauung, die, wenn sie auf sich selbst eingeschränkt und die Gesetze, die die Vernunft der Natur vorschreibt, und die unserm Gemüthe a priori gegeben sind, ohne Anwendung auf die Erscheinungen des nächt-

lichen

lichen Himmels geblieben wären, die Entdeckungen der Astronomie und den Reichthum von großen kosmologischen und astronomischen Vorstellungen, nicht würde haben bewürken können. Auch würde, wenn alle unsere Vorstellungen blos von Eindrücken auf unsern Körper und seine Organe abhängen sollten, das ganze Gebiet der Moral mit allen ihren auf die praktische Vernunft a priori gegründeten Gesetzen, Vorschriften und Vorstellungen, und das ganze Gebiet der ästhetischen Urtheilskraft, mithin die ganze Wissenschaft des Schönen und Erhabenen, so wie die ganze Naturwissenschaft unentdekt geblieben seyn, da allen diesen Wissenschaften Ideen zum Grunde liegen, denen keine Objekte in der Anschauung entsprechen, die also auch in dem Gemüthe nicht durch sinnliche Eindrücke entstanden seyn können.

Es ist also gewiß, daß nicht alle Vorstellungen Eindrücke auf unsern Körper und seine sinnlichen Werkzeuge voraussetzen, und es ist auch ausgemacht, daß bey gleicher Beschaffenheit der Körper und bey demselben Grade der Empfänglichkeit derselben für sinnliche Eindrücke, dennoch der Vorrath von Vorstellungen in einigen Subjekten größer und in den übrigen geringer seyn kann; ja die Erfahrung lehret sogar, daß gebrechliche Personen und solche, denen ein Sinn, z. B. der des Gesichts, abging, gleichwohl zu dem Besitz mehrerer Vorstellungen, als viele andre, deren Körper und äußere Sinne mit keinem Gebrechen behaftet waren, gelangt sind.

Funfzehnter Satz.

Die Vorstellung (idea), die das formale Wesen der menschlichen Seele ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus mehrern Vorstellungen zusammengesetzt.

Be-

Beweis.

Die Vorstellung, welche das formale Wesen der menschlichen Seele ausmacht, ist die Vorstellung des Körpers (nach dem 12ten Satze) welcher (nach dem 1sten Heischesatz) aus mehrern sehr zusammengesetzten Individuen besteht. Nun gibt es von einem jeden Individuum, das mit zum menschlichen Körper gehört, in Gott nothwendig eine Vorstellung; (nach dem Coroll. zum 8ten Satze) folglich ist (nach dem 7ten Satze) die Vorstellung des menschlichen Körpers aus den mehrern Vorstellungen der ihn ausmachenden Theile zusammengesetzt.

In der Anmerkung zum 13ten Satze dieses Theils ist gezeigt worden, daß und warum die Vorstellung des Körpers nicht das formale Wesen der Seele ausmachen könne. Da nun der gegenwärtige Beweis sich auf jenen Satz gründet, so fällt er mit demselben zugleich.

Ueberdies folgt auch nicht, daß, wenn auch in Gott nothwendig eine Vorstellung von jedem Theile, der zum menschlichen Körper gehört, zu finden wäre, auch die Vorstellung von dem menschlichen Körper im Menschen aus den einzelnen Vorstellungen von allen den menschlichen Körper constituirenden Theilen zusammengesetzt, und so in ihm zu finden sey. Denn da alle Körper ins Unendliche theilbar sind, und alle Theile, so klein und unempfindbar sie auch ausfallen mögen, immer doch wieder einen Raum erfüllen müssen, wenn sie das, was sie sind, nemlich Körper, bleiben sollen, so können wir uns einmal schlechterdings keine Vorstellung machen, wie in Gott selbst die Trennung der körperli-

chen Theile je und dergestalt vollendet werden könne, daß nichts mehr übrig bliebe, das einen Raum einnähme. Die Art, wie Gott sich die Dinge denkt, vorstellt, und erkennet, bleibt so wie sein Wesen, für den menschlichen Verstand ein ewiges Räthsel, und es ist Vermessenheit, dem Unendlichen im Denken die Grenzen, so weit man sie auch stecken mag, vorschreiben zu wollen, an welche unser Verstand gebunden ist. Eben so wenig können wir den Maasstab eines unendlichen Denkens, das wir uns nicht denken können, zum Maasstab unseres endlichen eingeschränkten Verstandes machen und behaupten, daß diese und jene Vorstellungen von Dingen nach eben dem Umfange und Inhalte in unserm menschlichen Verstande seyn müßten, weil sie so in dem unendlichen Verstande Gottes sind. Kein menschlicher Verstand ist fähig, sich von allen Theilen seines Körpers eine Vorstellung zu machen, eben darum weil sie eine Trennung zulassen, der seine Sinne zu folgen nicht im Stande sind. Die Vorstellung, die man sich nach der Beschaffenheit der Theile, als feste, weiche und flüssige, macht, ist noch keine Anschauung der einzelnen Theile, sondern bloße Begriffe, unter welchen die Merkmale des Körpers gedacht werden, und wovon wenigstens zwey in der Auflösung durch Sterben, und durch eine in Gedanken vorgenommene Trennung alle drey verlohren gehen. Anstatt also eine Vorstellung von dem Körper durch Vorstellungen aller seiner ihn constituirenden Theile zu erhalten, wird vielmehr die ganze Vorstellung eben so in ein Nichts aufgelöst, als der Körper selbst, wenn die Trennung seiner Theile ins Unendliche, oder nur bis dahin, wo unsere Sinne keines Eindrucks von ihnen mehr empfänglich sind, vorgenommen wird. Oder wo ist die Regel, die uns vorschreiben könnte, wie weit wir in dieser Theilung gehen sollen? Die Theile allein machen auch den menschlichen

chen Körper, so wie die Vorstellungen der einzelnen Theile, noch nicht die ganze einzige Vorstellung von unserm Körper aus, sondern zu jenem gehört auch noch und vorzüglich die ganze Struktur, Gestalt und Bildung seiner Massen, und die Zusammensetzung und Verbindung derselben zu einem organischen und zweckmäßigen Ganzen, welche Vorstellung nicht möglich ist, so lange man blos an der Vorstellung der einzelnen Theile hangen bleibt. Der menschliche Körper ist keine Erscheinung mehr, was er doch für uns nur ist, wenn man ihn in Theile zerlegt, die, ehe man noch damit zu Ende ist, nicht mehr für uns erscheinen. Freylich ist die Vorstellung von unserm Körper, so wie von einem jeden uns erscheinenden Körper, nicht einfach, sondern zusammengesetzt, weil sie aus dem Mannichfaltigen in der Anschauung besteht, welchem ein Mannichfaltiges in der Erscheinung entspricht. Allein es folgt daraus noch nicht, daß, weil das Materielle, der Stoff dieser Vorstellung, ein Mannichfaltiges ist, auch das, was das Gemüth aus sich selbst zur Hervorbringung dieser Vorstellung hinzuthut, die Form der Vorstellung, ebenfalls ein Mannichfaltiges, ein Zusammengesetztes wäre. Es ist vielmehr eine Handlung des Gemüths, die eben so unter dem Begriffe der Einheit gedacht werden muß, als sie selbst das Mannichfaltige der Anschauungen, in eine Einheit des Bewustseyns zusammen faßt. Es ist nicht möglich in dieser Handlung des Zusammenfassens, dieser Form des Gemüths, ein Mannichfaltiges, ein Zusammengesetztes, das getrennt werden könnte, zu unterscheiden.

Sechzehnter Satz.

Die Vorstellung von einer jeden Veränderung, die der menschliche Kör-

per von äusserlichen Körpern leidet, muß zugleich die Natur des menschlichen Körpers und die Natur des äusserlichen afficirenden Körpers enthalten.

Beweis.

Denn alle Veränderungen, die ein Körper leidet, entspringen zugleich aus der Natur des afficirten und des afficirenden Körpers (vermöge des 1sten Grundsatzes nach dem Coroll. des 3ten Lehnsatzes) mithin involvirt die Vorstellung derselben (nach dem 4ten Grundsatz des 1sten Th.) nothwendig die Natur beyder Körper; folglich enthält auch die Vorstellung von einer jeden Veränderung, die der menschliche Körper von einem äußern Körper leidet, die Natur des menschlichen und äußern Körpers.

1stes Corollarium.

Hieraus folgt erstlich, daß die menschliche Seele sich die Natur vieler Körper zugleich mit der Natur ihres eigenen Körpers vorstelle.

2tes Corollarium.

Zweytens folgt, daß die Vorstellungen, die wir von ausser uns befindlichen Körpern haben, mehr die Beschaffenheit unsers Körpers als die Natur der äußern Körper anzeigen; welches ich in dem Anhange des ersten Theils durch mehrere Beyspiele erläutert habe.

Zwar ist allerdings richtig, daß alle Veränderungen, die ein menschlicher Körper durch einen andern ausser ihm existirenden Körper leidet, durch die Natur beyder Körper, des afficirten und afficirenden, möglich werden, der afficirte Körper muß nemlich vermöge seiner Natur der Eindrücke, die der äussere Körper auf ihn macht, empfänglich seyn, und der afficirende Körper den Eindruck geben. Es ist aber falsch, daß die Vorstellung von den Veränderungen, die der menschliche Körper durch andere ausser ihm befindliche Körper leidet, die Natur beyder, des menschlichen und afficirenden Körpers, zugleich enthalten und ausdrücken müsse. Denn so bald wir uns nur die durch andere Körper in uns verursachten Veränderungen vorstellen, richten wir unsere Aufmerksamkeit nicht auf den Gegenstand, als Ursache dieser Veränderungen, selbst, sondern auf die in uns hervorgebrachte Würkung, wir sind uns blos einer Empfindung bewußt; so bald ich aber mein Bewustseyn von den in mir vorhandenen Veränderungen abziehe und auf den Gegenstand selbst, der sie hervorgebracht hatte, richte, so bald bin ich mir des Gegenstandes als einer Ursache dieser Veränderung bewußt; und diese Vorstellung hat gar nichts mehr mit dem, was Empfindung in uns ist, zu schaffen. In wie fern also die Vorstellung in mir blos Empfindung ist, kann sie nichts enthalten, was zugleich einem Objekte ausser mir gehörte, und es ist keinesweges absolut nothwendig, daß ich mir im Bewustseyn dieser Vorstellung als Empfindung, diese zugleich durch Beziehung auf den äussern Gegenstand als Würkung desselben denke; weil man sonst behaupten müste, daß das Bewustseyn subjektiver Veränderungen das Bewustseyn der Ursachen derselben, schlechterdings zur Bedingung habe. Denn obgleich eine Empfindung, als Würckung betrachtet, jederzeit eine ihr entsprechende Ursach haben muß, so folgt

doch daraus nicht, daß das Bewustseyn jener Empfindung, auch mit dem Bewustseyn der Ursache verknüpft seyn müsse; und unsere eigene Erfahrung lehrt es uns auch täglich, daß wir von vielen in uns vorgehenden Veränderungen den Grund nicht anzugeben wissen.

Es ist auch ein ganz unbestimmter Ausdruck: daß die Vorstellung von dem Eindrucke eines äussern Körpers die Natur meines eigenen und dieses fremden Körpers enthalte. Spinoza hat zwar nirgend erklärt, was er unter Natur eines Dinges verstehe; es kann aber hier dieser Ausdruck nichts andres bedeuten, als entweder den Inbegriff aller zum Daseyn eines Dinges gehörigen Bestimmungen, oder den Grund, das innere Substrat alles dessen, was an einem Dinge erscheint. Die Vorstellung einer in mir vorgehenden Veränderung begreift aber weder alle zu meinem Daseyn erforderliche Bestimmungen, noch die geringste zum Daseyn des äussern afficirenden Körpers gehörige Bestimmung in sich. Die Vorstellung einer in mir vorgehenden Veränderung gibt mir durch Reflexion nur eine einzige zu meinem Ich gehörige Bestimmung, nemlich meine Empfänglichkeit für Eindrücke äußerer Objekte, zu erkennen. Hingegen ist in dieser Vorstellung nichts enthalten, was auch nur eine einzige zum Daseyn des äußern Körpers gehörige Bestimmung ausdrückte. Es ist keine Bestimmung, die zum Daseyn eines Dinges gehöret, Eindrücke auf andre Dinge zu machen; ein Ding bleibt und behält alle zu seinem Daseyn gehörige Bestimmungen, wenn auch ausser demselben nichts wäre, das Empfänglichkeit für die Eindrücke desselben hätte. Versteht man aber unter Natur den innern Grund, das innere Substrat der Dinge als Erscheinungen, oder das, was das Ding an sich ist, so fällt sogleich selbst in die Augen, daß es gar keine Vorstellungen von durch äusserliche Gegenstände bewürckten Veränderun-

änderungen in uns geben könne, die die Natur unsers Ichs und der äussern Gegenstände in diesem Sinne enthielten und ausdrückten; was die Dinge an sich sind, wird uns durch keine Eindrücke, durch keine in uns hervorgebrachte Veränderung auch bey dem deutlichsten Bewustseyn unserer eigenen Persönlichkeit und der afficirenden Objekte offenbar; und wenn wir durch das Bewustseyn in uns durch die Einwürckung äusserer Gegenstände verursachten Veränderungen, auch auf das Bewustseyn unserer Empfänglichkeit für äußere Eindrücke geführet werden, so ist doch die Entdeckung, was denn das wohl seyn mag, das den Grund dieser Empfänglichkeit ausmacht, wodurch diese Empfänglichkeit möglich wird, noch unendlich weit von uns entfernt, und so erfahren und erkennen wir von der inneren eigentliche Natur eines äußern Gegenstandes nicht das geringste, wenn wir uns gleich in dem vollen Bewustseyn einer durch ihn in uns entstandenen Veränderung befinden. Ich würde mich sehr irren, wenn ich im Bewustseyn, ganz durchwärmt zu seyn, in dem Bewustseyn der Hitze, die ich an einem heissen Sommertage empfinde, die eigenthümliche Natur und das innere Wesen der Sonne, der ich diese Würkung zuschreibe, gefunden zu haben glaubte; es würde eben so viel sagen, als daß die Sonne selbst Hitze empfinde, und ihr Wesen, ihre Natur ganz aus brennbarer, erwärmender und entzündender Materie bestehe. Die Sonnenhitze ist vielmehr eine bloße Würckung in Rücksicht auf solche Körper, die einer Erwärmung und Erhitzung empfänglich sind; das, was diese Würckung verursacht, der Grund, der sie möglich macht, ist etwas von dieser Würckung verschiedenes, und dieser Grund erscheint uns so wenig, als das innere Substrat, das in uns den Würkungen des Denkens und überhaupt allen Arten von Vorstellungen zum Grunde liegt. Es ist also immer eine große

Quelle des Irthums, unsere Empfindungen, unsere Vorstellungen von Veränderungen in uns, auf das, was die Dinge an sich sind, überzutragen, und die Natur und das Wesen der Dinge ganz nach dem bestimmen zu wollen, wie wir von ihnen verändert werden, was wir individuell durch sie empfinden. Ueberdies würde dieses Verfahren auch nur eine blos einseitige Vorstellung von den Dingen, je von welcher Seite sie nemlich Eindruck auf meine Receptivität machten, und äußerden auch eine oft ganz verschiedene Vorstellung von ihnen gewähren, indem die verschiedene individuelle Beschaffenheit der Empfänglichkeit mehrerer Subjekte nothwendig die Vorstellung von den Dingen je nach der Beschaffenheit der verursachten Eindrücke und Veränderungen anders modificiren würde.

Was die beyden Corollarien betrift, so enthält das erste nicht sowohl eine Folge aus diesem 16ten Satze, als vielmehr eine bloße Wiederholung desselben, nur mit veränderten Worten; denn es ist einerley, ob ich sage, die Vorstellung einer jeden Veränderung, die der menschliche Körper von äussern Körpern leidet, enthält zugleich die Natur des menschlichen afficirten und die Natur des äußern afficirenden Körpers, oder ob ich sage: die menschliche Seele stellet sich die Natur der äussern afficirenden Körper zugleich mit der Natur ihres eigenen Körpers vor. Das zweite Corol. schränkt hingegen das wieder zum Theil ein, was der Satz selbst und das erste Corol. schlechthin und allgemein behauptete. Daß die Vorstellungen, die wir von auser uns befindlichen Körpern, vermöge der in uns hervorgebrachten Veränderungen, erhalten, mehr die Beschaffenheit unseres Körpers als die Natur der äussern Körper anzeigen, davon liegt der Erkenntnißgrund nicht in jenem Satze, nach welchem blos behauptet wird, daß die Vorstellungen unserer Veränderungen zugleich die Natur

unsers

unsers und der äußern Körper enthalten. Hier ist kein Grund vorhanden, warum die Vorstellungen von äussern Körpern, die Natur unsers Körpers mehr oder weniger als die Natur der äussern Körper anzeigen sollten. Spinoza hat dieses mehr auch nirgend bestimmt.

Siebzehnter Satz.

Wenn der menschliche Körper eine Veränderung, die die Natur eines äussern Körpers in sich faßt, erleidet, so wird die menschliche Seele diesen äussern Körper so lange als würcklich existirend oder als ihr gegenwärtig anschauen, bis ihr Körper wieder eine Veränderung erhält, welche die Existenz oder die Gegenwart dieses äussern Körpers ausschließt.

Beweis.

Denn so lange der menschliche Körper auf diese Art afficirt ist, so lange wird auch die menschliche Seele (nach dem 12ten Satze) diesen Zustand ihres Körpers anschauen, d. i. sie wird (nach dem vorigen Satze) von der würcklich vorhandenen Veränderung, die die Natur des äussern Körpers in sich faßt, eine Vorstellung haben, d. i. eine Vorstellung, die die Existenz oder die Gegenwart der Natur des äussern Körpers nicht ausschließt, sondern vielmehr setzt. Folglich wird auch die Seele (nach dem vorhergehenden ersten Coroll.) den äussern Körper so lange als würcklich existirend oder als ge-

genwärtig anschauen, bis der Körper wieder eine Veränderung erhält u. s. w.

Corollarium.

Die Seele kann die auffer ihr befindlichen Körper, von welchen ihr Körper einmal afficiret worden ist, wenn sie gleich nicht mehr existiren oder nicht mehr gegenwärtig sind, dennoch so anschauen als ob sie noch gegenwärtig wären.

Beweis.

Indem die äußern Körper die flüssigen Theile des menschlichen Körpers dergestalt bestimmen, daß sie an die weichen oft anstoßen, so verändern sie die Flächen derselben. (nach dem 5ten Heischesatz) Daher kömmt es (S. den 2ten Grundsatz nach dem Coroll. zum 3ten Lehrsatz) daß diese flüssigen Theile auf eine andre Art, als sie zuvor pflegten, abgestoßen werden, und daß sie auch hernach, indem sie in ihrer freyen und ungehinderten Bewegung an diese neuen Flächen anlaufen, auf eben die Art abgestoßen werden, als sie von den äussern Körpern gegen diese Flächen hingetrieben wurden, und daß sie folglich den menschlichen Körper, indem sie ihre abprallende Bewegung fortsetzen, auch den menschlichen Körper auf eben die Weise afficiren. Die Seele muß sich (nach dem 12ten Satze) diesen Zustand abermal vorstellen, d. i. (nach dem 17ten Satze) die Seele muß den äußern Körper als gegenwärtig anschauen; und dieses

ses so lange, als die flüssigen Theile des menschlichen Körpers nach ihrer freyen und ungehinderten Bewegung gegen dieselben Flächen anstoßen. Ohngeachtet also die äußern Körper, von welchen der menschliche Körper einmal afficirt worden ist, nicht mehr existiren, so wird sie die Seele dennoch so lange als gegenwärtig anschauen, als diese Bewegung im Körper wiederholet wird.

Scholium.

Man sieht demnach, wie es möglich ist, Dinge, die nicht existiren, als gegenwärtig anzuschauen, wie es oft geschieht. Es kann dieses auch wohl noch aus andern Ursachen geschehen; es ist mir aber hier genug, eine Ursache angegeben zu haben, aus welcher ich die Sache so gut erklären konnte, als wenn ich die wahre Ursache selbst angezeigt hätte. Indessen glaube ich nicht, von dieser weit entfernt zu seyn, indem alle von mir angenommene Heischesätze kaum etwas enthalten, das nicht durch die Erfahrung bestätiget würde; an dieser dürfen wir aber nicht zweifeln, da wir gezeigt haben, daß der menschliche Körper so existire, wie wir ihn empfinden (Man s. das Coroll. zum 13ten Satz) Ueberdies sehen wir (nach dem Coroll. zum vorhergehenden, und nach dem 2ten Coroll. des 16ten Satzes) deutlich ein, welcher Unterschied zwischen der Vorstellung z. B. Petri, die mit zum Wesen des Petri selbst gehört, und zwischen der Vorstellung von Petro, die in einem andern Menschen, z. B. in Paulo ist, statt findet. Jene deutet gerade

rade zu auf das Wesen des Körpers Petri selbst, und involvirt nur solange eine Existenz als Petrus existirt; diese hingegen zeigt mehr die körperliche Beschaffenheit Pauli, als die Natur Petri an, und deshalb wird auch die Seele Pauli, so lange diese körperliche Beschaffenheit desselben dauert, den Petrum, ob dieser gleich nicht existirt, dennoch als gegenwärtig anschauen. Ferner wollen wir, um den Sprachgebrauch beyzubehalten, die Affektionen des menschlichen Körpers, deren Vorstellungen (ideae) uns die äussern Körper als gegenwärtig darstellen, Bilder der Dinge nennen, ohngeachtet sie die Figuren der Dinge nicht in sich fassen. Wenn also die Seele auf diese Art die Körper anschauet, so werden wir sagen, daß sie sich solche imaginire. Um also hier die Erklärung, was Irthum sey, anzufangen, muß man merken, daß die Imaginationen der Seele an sich betrachtet, nichts von Irthum in sich enthalten, oder daß die Seele nicht deswegen, weil sie sich etwas imaginirt, sondern nur in so fern irret, als ihr die Vorstellung mangelt, welche die Existenz der Dinge, die sie sich als gegenwärtig imaginirt, ausschließt. Denn wenn die Seele, indem sie sich nicht existirende Dinge als ihr gegenwärtig imaginirt, zugleich wüste, daß diese Dinge in der That nicht vorhanden wären, so würde sie fürwahr das Vermögen, sich dergleichen imaginiren zu können, der Kraft und Tugend ihrer Natur und nicht einem Fehler zuschreiben, besonders wenn dieses Imaginationsvermögen lediglich von ihrer eigenen Natur abhinge, d. i.

(nach

(nach der 17ten Definit. im 1sten Th.) wenn es ganz frey wäre.

Was den Satz selbst und den Beweis desselben betrift, so ist vorhin schon gezeigt worden, daß die äussern Anschauungen, auf welche der Verfasser die Vorstellungen überhaupt einschränkt, nicht aus einer Wahrnehmung in uns vorgegangener Veränderungen, oder daher entstehe, daß wir uns eines Afficiertseyns, einer Veränderung in uns selbst, bewußt sind, oder daß wir uns einer Vorstellung, blos in wie fern sie in uns ist, bewußt werden, eine Vorstellung blos auf uns selbst, als die Subjekte derselben, beziehen, sondern daß vielmehr die sinnliche Vorstellung unmittelbar auf das ausser uns und unserer Vorstellung befindliche Objekt bezogen wird. Jene Handlungsweise gibt eine andre Art von Vorstellung, nemlich diejenige, welche Empfindung heißt; diese hingegen äußere Anschauung. Wenn die Receptivität meines Vorstellungsvermögens durch etwas ausser demselben afficiret wird, so entsteht eine doppelte Art von sinnlicher Vorstellung, in Ansehung welcher beyder sich meine Spontaneität auf eine doppelte Art geschäftig zeigen kann. Sie bezieht nemlich die sinnliche Vorstellung entweder unmittelbar blos auf das Subjekt der Vorstellung; so, daß unser Bewustseyn blos mit dem, was in uns selbst, in unserm Vorstellungsvermögen vorgeht, beschäftiget ist, oder sie bezieht die sinnliche Vorstellung unmittelbar auf den dem Stoffe derselben in ihr entsprechenden Gegenstand ausser ihr. In jenem Falle ist die sinnliche Vorstellung äussere Empfindung, in diesem äussere Anschauung. Der Grund des Unterschieds beyder Arten von Vorstellungen liegt also in dem doppelten Bezogenwerden der sinnlichen Vorstellung durch Spontaneität auf das Subjekt und Objekt, welches als ein würckliches

ches Faktum von keinem Menschen geleugnet werden kann. Es muß also auch nothwendig die Verschiedenheit des Ursprungs der äussern Anschauung von dem der äussern Empfindung, so wie aller Arten von Vorstellungen überhaupt, anerkannt, und keine Art der Vorstellung mit der andern, so wie auch keine besondre Art von Vorstellung mit der Vorstellung überhaupt als Gattung, vermischt werden. Indem ich meine Aufmerksamkeit auf eine in mir gegenwärtige Vorstellung richte und nur blos den Zustand, in welchen ich mich durch diese Vorstellung versetzt befinde, erwäge, dabey also von dem dem Stoffe derselben entsprechenden äussern Gegenstande abstrahire, denselben aus der Acht lasse, bin ich blos im Zustande einer Empfindung, und dieser innere Zustand kann zwar ein Gegenstand meiner Anschauung werden, aber hier ist kein äusserer Gegenstand vorhanden, auf welchen meine Vorstellung unmittelbar bezogen würde; ich schaue in und mit jener Anschauung, deren Gegenstand nur meine Empfindung ist, keinen äussern ausser meiner Vorstellung vorhandenen Gegenstand als gegenwärtig und als würklich existirend an. Das unmittelbare Anschauen unseres eigenen innern Zustandes, schließt das unmittelbare Anschauen äußerer Objekte in einer und derselben Zeit, aus.

Das Corollarium zu diesem Satze enthält ein Faktum der menschlichen Natur, das eben so wenig bewiesen werden kann, als jedes andre Vermögen derselben. Daß wir Einbildungskraft oder ein Vermögen haben, abwesende Gegenstände anzuschauen, davon überzeugt uns unser Bewußtseyn von demselben schon unmittelbar. Spinoza führet seinen Beweis von dem Satze, daß die Seele fähig sey, sich abwesende körperliche Gegenstände als gegenwärtig vorzustellen, auf die Art, daß er die Möglichkeit, oder die Art und Weise, wie

eine

eine solche Anschauung zu Stande kömmt, darstellt, ein Unternehmen, von welchem schon zum voraus sich gar nichts versprechen läßt, indem man auf diese Weise dergleichen Vorstellungsarten, sowie die Einbildungskraft oder das Vermögen, welches ehemalige Anschauungen von gegenwärtigen Dingen, auch ohngeachtet der Abwesenheit derselben, erneuern kann, nicht mehr für das, was ein jeder Gegenstand unserer Erkenntniß ist, für Erscheinung nimmt, sondern den innern unanschaulichen Mechanismus des denkenden Wesens, als Dinges an sich, anzuschauen glaubt. Der Beweis des Verf. selbst ist kürzlich dieser: Die äussern Körper machen auf die flüssigen Theile des menschlichen Körpers Eindrücke, und diese wieder auf die weichern, so, daß dadurch die Fläche derselben verändert wird, und mithin die flüssigen Theile auch, auf eine veränderte Weise, oder in veränderter Richtung nach Beschaffenheit des Planums abgestoßen werden. Dieses wäre der Fall bey der äußern Anschauung. Aber hiermit ist die Sache noch nicht abgethan; die flüssigen Theile des menschlichen Körpers schiessen auch von selbst, aus eigener Bewegung, wieder auf dasselbe Planum der weichen Theile, die jene wieder nach derselben Richtung und in demselben Grade des Winkels zurückstoßen und denselben Effekt hervorbringen, wie in dem ersten Falle. Der menschliche Körper wird wieder in den ehemaligen Zustand des unmittelbar empfundenen körperlichen Eindrucks von aussen versetzt, die Seele nimmt ihn wahr, und mit und in demselben auch zugleich den Gegenstand auf eben die Art, wie er ehemals würcklich gegenwärtig war.

Gegen diesen Beweiß habe ich folgendes zu erinnern: 1. lassen sich die physischen Gesetze, nach welchen sich Körper wechselsweis einander bestimmen, nicht zur Erklärung der Entstehung der Vorstellungen im Gemüthe

anwen-

anwenden; denn obgleich der Mensch auch ein Körper ist, und jene Gesetze sich allerdings auf ihn als Körper anwenden lassen, so ist doch das, was an ihm Körper ist, nicht hinlänglich, die Entstehungsart der innern Erscheinungen, die ein Produkt des leidenden und selbstthätigen Theils seines Gemüths sind, zu erklären. So kann zwar z. B. die Optik alle Winkel bestimmen, die die Lichtstralen, die von körperlichen Gegenständen auf mein Auge fallen, nach ihren mancherley Richtungen und Abständen bilden. Wie aber daraus Vorstellungen von eben diesen Gegenständen in meinem Gemüthe werden, läßt sich hieraus nicht begreifen. Es erscheint hier kein Körper, keine Fläche, auf welcher Körper, oder Stralen, wie auf der Netzhaut des Auges, abprallen könnten. Die Anwendung der physischen Gesetze der Bewegung, des An- und Abprallens u. dergl. hört auf, so bald die Affektionen der äussern Sinne sich mit dem Intellektuellen vereinigen. Der Eindruck äusserer Gegenstände auf unsere Sinnenorgane ist von ganz anderer Art, als derjenige, den die empfangenen sinnlichen Eindrücke auf unsere Receptivität machen mögen, wenigstens sind wir uns bey diesem keines solchen Eindrucks als bey jenen bewußt.

2) Wird durch die Erklärungsart des Spinoza dem Gemüthe alle eigene Thätigkeit bey der Erneuerung äusserer Anschauungen abgesprochen, da er solche blos von der den flüssigen Theilen selbst unmittelbar überlassenen und von ihnen selbst abhängigen Bewegung und Anstoß gegen die weichen Theile des menschlichen Körpers abhängen läßt, wodurch das, was in den Menschen unserm vollen Bewußtseyn gemäs blos intellektuel und Würkung seiner Gemüthsvermögen ist, zu einem Produkte seines körperlichen Mechanismus herabgewürdiget wird. Es ist aber nicht einzusehen, wie die Reproduktion vormaliger unmittelbarer sinnlicher Vorstellungen

von

von Objekten blos in der Bewegung der flüssigen gegen die weichen Theile unsers Körpers gegründet seyn könne, da wir uns eines Theiles einer solchen Bewegung selbst bey gegenwärtigen Objekten gar nicht bewußt sind, andern Theils auch den flüssigen Theilen, nach verlöschtem Eindruck von aussen, und bey gänzlicher Abwesenheit des Körpers, der sie ehemals gegen die weichen Theile zu stoßen bestimmte, dieses Anstoßen von selbst zu wiederholen und zu erneuern, vermöge des Grundsatzes der Caussalität unmöglich ist. Uebrigens aber ist ein Abprallen der flüssigen Theile von den weichen im menschlichen Körper, in der Stärke, daß dadurch ein Eindruck in die weichen Theile entstünde, gar nicht mit der Natur dieser beyden Arten von körperlichen Theilen im Menschen vereinbar. Wo keine unmittelbare Berührung statt findet, sondern dieselbe, wie bey sichtbaren oder hörbaren Gegenständen, nur in nähern oder weitern Entfernungen, durch die Media des Lichts und der Luft geschieht, kann schlechterdings auch kein solches Anprallen der flüssigen auf die weichen Theile des Körpers gedacht werden, und die Einwürckung der äussern Erscheinungen auf unsern Körper geschieht eher unmittelbar auf die weichen Theile unserer Organe als auf die flüssigen, und wir sind uns in allen Fällen, wo die Werkzeuge des Gesichts, Gehörs, Geschmaks, des Geruchs und Gefühls gereitzt werden, zwar einer Berührung der weichen, oder besser, festen Theile auf der Oberfläche unsers Körpers, als der flüssigen Theile in ihm, bewußt.

3) Wenn die Einbildungskraft ein Vermögen ist, sich einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen, so muß auch in diesem Vermögen alles dasjenige, was die unmittelbare äussere Anschauung möglich machte, vorhanden seyn. Es muß

das in der Sinnlichkeit zerstreute Mannichfaltige der ehemaligen unmittelbaren Anschauung sammeln und aufsuchen, und dann auch verbinden. Da nun dieses letztere nicht durch die Sinne geschehen kann, so muß dieses Vermögen zugleich Selbstthätigkeit besitzen, die nichtanders als a priori und vor aller Erfahrung in dem Gemüthe seyn kann. Die Erneuerung ehemaliger Vorstellungen von sinnlichen Gegenständen hängt mithin gar nicht von sinnlichen Eindrücken ab, indem eines Theils kein sinnlicher Gegenstand würcklich vorhanden ist, der einen Eindruck machen könnte, sondern nur der Stoff der Anschauungen in der Sinnlichkeit, als einem Vermögen des Gemüths, vorhanden ist, andern Theils aber das Zusammenfassen des Mannichfaltigen in jenem Stoffe durch Spontaneität bewürckt wird.

Uebrigens findet auch in Ansehung des entweder reinen oder empirischen Gebrauchs der Einbildungskraft, ein doppelter Unterschied derselben statt. Das zu verbindende Mannichfaltige ist nemlich entweder durch die Formen der Sinnlichkeit selbst gegeben, Raum und Zeit, oder es liegt in Empfindungsvorstellungen. Im ersten Fall heist die Einbildungskraft rein oder produktiv, im zweyten hingegen empirisch oder reproduktiv. Dort ist alles, Stoff und Form, a priori, durch die Natur der Receptivität und Spontaneität selbst gegeben; hier wird der ehemals durch Empfindung empfangene Stoff der Vorstellung reproduciret, wobey aber dennoch die Einbildungskraft auf eine doppelte Weise a priori thätig ist, einmal durch Zusammenfassung des einzelnen Mannichfaltigen des Stoffs in eine Vorstellung, mittelst der Begriffe, zweytens durch den Beytrag, welchen die Formen der Receptivität, Raum und Zeit, zur Möglichkeit der Anschauung des durch Erfahrung gegebenen Mannichfaltigen liefern, woraus erhellet, daß selbst die empirische Einbildungskraft ohne

ne die reine nicht ſtatt finden kann, ſondern daß ſie die letztere als Bedingung ihrer Möglichkeit vorausſetzt.

In dem Scholio iſt Spinoza ſelbſt ſo billig, ſeine Erklärungsart von dem Urſprunge und der Entſtehungsart der Anſchauungen nicht mehr vorhandner oder abweſender Gegenſtände, für eine ſolche zu erklären, die vielleicht eine andre nicht ausſchließe, ob er gleich von der einzigen wahren nicht weit entfernt zu ſeyn glaubt. Da wir aber die Art und Weiſe, wie die äuſſern Gegenſtände mit unſerer Sinnlichkeit in Verbindung treten, und wie dieſe Eindrücke von jenen empfängt, ſchlechterdings nicht zu erkennen im Stande ſind, und in unſerm Bewußtſeyn nichts enthalten iſt, das uns den Modus des Empfangens anſchaulich und begreiflich machte, ſo werden wir genöthiget ſeyn, alle bisherige Verſuche, dieſes Räthſel aufzulöſen, ſo ſcharfſinnig ſie auch ausgedacht ſeyn mögen, für mißlungen zu erklären, und auf alle künftige Verzicht zu thun.

Der Behauptung des Verfaſſers in dieſem Scholio, daß die Affektionen des menſchlichen Körpers, deren Vorſtellungen uns die äuſſern Körper ſelbſt als gegenwärtig darſtellen, Bilder der Dinge wären, ſetze ich entgegen, daß wir uns bey vielen ſelbſt unmittelbar unſern Sinnen vorliegenden Gegenſtänden, und mithin auch bey Vorſtellungen von abweſenden Gegenſtänden, gar keiner körperlichen Affektion, keines materiellen Eindrucks bewuſt ſind, z. B. bey vielen Vorſtellungen des Geſichts und Gehörs, durch welche wir oft zu Anſchauungen gelangen, bey denen wir ſchlechterdings keinen Eindruck auf unſer Sinnenorgan empfinden. Was wir alſo mit Bewußtſeyn uns unmittelbar vorſtellen, iſt nicht ſowohl das Bild des Gegenſtandes, als vielmehr der Gegenſtand, das Original ſelbſt. Der einzige Fall, wo der Ausdruck Bild auf uns anwend-

bar wäre, kann nur bey unserm Auge, hinter dessen krystallnen Feuchtigkeit die Gegenstände sich auf der netzförmigen Haut abbilden, statt finden. Sie sind jedoch hier blos Bilder, und zwar umgekehrte, in unserm Auge; da wir uns aber derselben als solcher gar nicht bewußt sind, so sind solche blos Repräsentationen, Vorstellungen ohne Bewußtseyn, aber keine Perceptionen, oder mit Bewußtseyn verbundene Vorstellungen. Die Eindrücke, die auf die andern sinnlichen Werkzeuge geschehen, kann man dagegen auch in dieser Bedeutung, nicht Bilder nennen, da sie gar nichts enthalten, was eine Aehnlichkeit mit den Objekten der ihnen entsprechenden Organe anzeigte. Ueberhaupt aber, sagt Herr Reinhold, *) „kann keine unserer Vorstellungen in irgend einem Verstande Bild ihres Gegenstandes heissen. Jedes Bild setzt Aehnlichkeit mit seinem Originale voraus, und ist nur in so ferne Bild, als diese Aehnlichkeit statt findet. Es muß also, wenn wir berechtiget seyn sollen, unsere mit Bewußtseyn verbundene Vorstellungen für Bilder der Dinge zu halten, irgend eine Aehnlichkeit zwischen der Vorstellung und ihrem Gegenstande erweislich seyn. Allein dieses ist schlechterdings unmöglich. Ich kann die Vorstellung der Rose als Bild, mit der Rose selbst, als Original, nie vergleichen. Denn wenn ich die Rose als einen von meiner Vorstellung derselben verschiedenen Gegenstand denke, so kann ich dies nur dadurch, daß ich die bloße Vorstellung der Rose auf etwas ausser mir beziehe, welches ich nur durch dieses Beziehen kenne; und das unabhängig von der Vorstellung, in welcher alle seine Prädikate vorkommen, für mich ein blosses Subjekt = X ist. Ich kann also nicht von dem angeblichen Bilde zum

*) S. 242. seiner Theorie des Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens.

zum Original übergehen, ohne daß ich ebendasselbe Bild zum Original mache, das heißt: das Bild hat kein Original für mich; es ist also kein Bild, sondern selbst Original."

Achtzehnter Satz.

Wenn der menschliche Körper einmal von zwey oder mehrern Körpern zugleich afficiret worden, so wird die Seele, wenn sie sich hernach einen davon imaginirt, sich auch so gleich der übrigen wieder erinnern.

Beweis.

Die Seele imaginiret sich (nach dem vorstehenden Corollario) einen Körper darum, weil der menschliche Körper von den hinterlassenen Eindrücken des äussern Körpers eben so afficirt und disponiret wird, als er durch das Anstoßen eines äussern Körpers an einige seiner Theile afficirt wurde. Nun war aber (nach dem angenommenen Fall) der Körper damals so disponirt, daß die Seele zwey Körper zu gleicher Zeit sich imaginirte; folglich wird sie auch jetzt sich zwey Körper zu gleicher Zeit imaginiren, und wenn sie einen von beyden sich imaginirt, wird sie sich auch zugleich des andern erinnern.

Scholium.

Hieraus erhellet auch deutlich, was das Gedächtnis ist. Es ist nichts anders als eine gewisse in der

Seele nach der Ordnung und Verbindung der Affektionen des menschlichen Körpers erfolgende Verknüpfung von Vorstellungen, welche die Natur der, ausser dem menschlichen Körper befindlichen Dinge, involviren. Ich sage einmal, es sey eine Verknüpfung nur solcher Vorstellungen, welche die Natur der ausser dem menschlichen Körper vorhandenen Dinge involviren, nicht aber von Vorstellungen, welche die Natur dieser nemlichen Dinge erklären. Denn sie sind in der That (vermöge des 16ten Satzes) Vorstellungen von Affektionen oder Veränderungen des menschlichen Körpers, welche die Natur sowohl dieses als der ausser ihm vorhandenen Körper involviren. Zweytens sage ich, diese Verknüpfung geschehe nach der Ordnung und Verbindung der Affektionen oder Veränderungen des menschlichen Körpers, um sie von der Verknüpfung der Vorstellungen zu unterscheiden, die nach der Ordnung des Verstands erfolgt, vermöge welcher die Seele die Dinge aus ihren ersten Ursachen erkennt und die in allen Menschen dieselbe ist. Hieraus läßt sich auch deutlich ersehen, warum die Seele von dem Denken eines Gegenstandes sogleich auf den Gedanken an einen andern Gegenstand verfällt, der mit dem erstern gar keine Aehnlichkeit hat, z. B. von dem Denken des Wortes Apfel fällt ein Deutscher sogleich auf die Vorstellung der Frucht, die nicht die geringste Aehnlichkeit mit jenem artikulirten Laut, noch sonst etwas mit demselben gemein hat, als da, der Körper eines solchen Menschen von diesen beyden

den Dingen oft afficirt worden, d. i. daß dieser Mensch selbst oft das Wort Apfel gehört hat, indem er zu gleicher Zeit die Frucht vor Augen hatte; und auf eben diese Art verfällt ein jeder von einem Gedanken auf den andern, je nachdem er die Bilder der Dinge in seinem Körper zu ordnen sich angewöhnt hat. Wenn z. B. der Soldat im Sande die Fustapfen eines Pferdes sieht, so wird er vom Pferde an den Reiter, von diesem an den Krieg u. s. w. denken. Der Bauer hingegen wird von dem Gedanken an das Pferd auf die Vorstellung des Pflugs, des Ackers u. s. w. fallen, und so ein jeder von einem und demselben Gegenstand auf diesen oder jenen Gedanken, je nachdem er die Bilder der Dinge auf diese oder jene Art zu verbinden gewohnt ist.

Der Beweis dieses Satzes läßt sich nach dem leicht beurtheilen, was in der vorigen Anmerkung gesagt worden ist. Das Gesetz der Association der Vorstellungen ist auch nur dann allgemein und nothwendig, oder eine Association muß alsdann nothwendig und schlechterdings erfolgen, wenn ein Mannichfaltiges der Anschauung zu einer Vorstellung verbunden werden soll. Denn wir würden schlechterdings zu keiner sinnlichen Vorstellung gelangen können, wenn die Einbildungskraft nicht den vorhergehenden Eindruck mit dem nachfolgenden Eindrucke, um eine Einheit der Vorstellung des Mannichfaltigen hervorzubringen, zu verbinden vermöchte. Diese Nothwendigkeit fällt aber weg, wenn von einer Association von sinnlichen oder andern Vorstellungen die Rede ist, deren jede für sich ein Ganzes ausmacht. Hier sind beyde, als einzelne Vorstellungen eines Ganzen betrachtet, von einander ganz unabhängig, und es ist

blos Sache des Zufalls, ein bloßes Ohngefähr, oder eine Würckung und Folge von der Güte unseres Erinnerungs- oder Gedächtnißvermögens, wenn, indem wir mit der Vorstellung eines uns ehemals gegenwärtigen Gegenstandes beschäftiget sind, sich die Vorstellung eines andern Gegenstandes, den wir damals zugleich mit jenem anschauten, hinzugesellet. Das Gesetz der Association der Vorstellungen ist also keine Sache, die blos von den sinnlichen Eindrücken abhinge, weil man sonst behaupten müste, daß, so bald man sich der Anschauung eines uns ehemals gegenwärtigen Gegenstandes bewußt würde, auch nothwendig und allgemein sich dasjenige mit jener erneuerten Anschauung verbände, was zu gleicher Zeit einen Eindruck auf unsere Sinnlichkeit gemacht hat; von dessen Gegentheil aber einen jeden seine eigene über sich angestellte Beobachtung und erworbene Erfahrung hinlänglich überzeugen kann. So lange wir einen ehemals empfundenen Gegenstand in der erneuerten Anschauung blos für sich betrachten, unsere Aufmerksamkeit blos auf das Objekt dieser Anschauung, als einzelnen Gegenstand, richten, ohne dabey Rücksicht auf irgend ein Verhältniß zu nehmen, unter welchem wir ihn betrachten, so lange associirt sich auch keine Vorstellung irgend eines andern einzelnen Gegenstandes mit dem vorigen. Wenn wir hingegen einen ehemals uns sinnlich gegenwärtigen Gegenstand in Rücksicht auf ein Verhältniß denken, so muß sich nothwendig auch dasjenige Objekt, mit welchem er damals in Verhältniß stand, unserm Anschauungsvermögen wieder darstellen. Nun gibt es aber in Ansehung der Gegenstände empirischer Anschauungen keine andere und nicht mehr Verhältnisse, als die durch die Categorien der Relation bestimmt und ausgedruckt werden, nemlich das Verhältniß der Substanz zu dem Accidenz, das Verhältniß der Kausalität oder der Ursache zur Würckung, und das Verhältniß der Concurrenz

renz, oder der Gemeinschaft der Dinge; so bald ich also einen ehemals empfundenen Gegenstand in irgend einem dieser drey Verhältnisse denke, muß sich meiner Anschauung auch der Gegenstand, der mit jenem in einem dieser Verhältnisse stand, nothwendig aufdringen. So stehen z. B. Vater und Sohn im Verhältniß der Caussalität, und ich kann keinen von beyden denken, ohne zugleich mir des Begriffs des andern bewust zu werden, u. s. w. Man würde aber den Umfang des Gesetzes der Association nicht völlig bestimmen, wenn man es blos auf empirische Anschauungen einschränken wollte. Es ist vielmehr auch auf Begriffe, ohne Rücksicht auf die ihnen in der Anschauung entsprechende Objecte und die zwischen den Objekten möglichen realen Verhältnisse zu nehmen, anwendbar. Und hier findet ein doppelter Fall statt. Entweder sind die Verhältnisse, die in den Begriffen eines Urtheils vorkommen können, blos logisch, oder sie sind transcendental. Im ersten falle werden die Verhältnisse durch die Vergleichungsbegriffe von Einerleyheit oder Verschiedenheit, Einstimmung und Widerspruch, Innerlich und Aeußerlich, Materie und Form, ausgedrückt, und von je zweyen einander entgegenstehenden Reflexionsbegriffen, führt uns der eine jederzeit zum Bewustseyn des ihm entgegenstehenden andern. Im zweyten Falle hingegen werden die Verhältnisse der Begriffe zu unserm Erkenntnißvermögen bestimmt, ob die Materie oder der Stoff des Begriffs blos denkbar oder auch erkennbar sey, ob er möglich oder unmöglich, nothwendig oder zufällig sey; und so bald wir den Begriff in einem dieser Verhältnisse denken, ist es unmöglich, denselben in dem andern ihm entgegenstehenden Verhältnisse nicht zugleich zu denken.

Hieraus ergibt sich denn, daß in keinem von diesen angezeigten möglichen Fällen die Association der Vorstellun-

gen eine Folge sinnlicher Eindrücke, sondern ihre Entstehung unmittelbar in der Selbstthätigkeit unseres Erkenntnißvermögens zu suchen sey, und blos entweder von den Elementarbegriffen unsers Verstandes, oder von denselben abgeleiteten Verstandesbegriffen abhänge.

Spinoza irret also auch, wenn er das Gedächtniß als ein Vermögen vorstellt, Vorstellungen, welche die Natur der äußern Körper involviren, nach der Ordnung und Verknüpfung der sinnlichen Eindrüke selbst zu ordnen und zu verknüpfen. Denn wir haben gesehen, 1. daß diese Verknüpfung oder Association blos durch den Verstand, oder die Spontaneität geschieht, 2. daß die Anschauungen die Natur der äussern Gegenstände so wenig involviren als erklären, und daß 3. die äussern Anschauungen, die sich einander begleiteten, nicht nothwendig in eben der Ordnung im Gedächtnisse wieder erfolgen, als die Eindrücke gegenwärtiger Objekte in die Sinnlichkeit aufgenommen wurden. Ohne mich lange hiebey aufzuhalten, erinnere ich nur, daß das Gedächtniß das Vermögen sey, gehabte Vorstellungen zu behalten, um sie auch willkührlich wieder zum Bewußtseyn zu bringen. Es schränkt sich also nicht blos auf äußere Anschauungen ein, sondern erstreckt sich auch auf alle übrige Arten von Vorstellungen; es ist auch nicht blos unwillkührlich und von den Eindrücken äusserer Gegenstände und Veranlassungen abhängend, wie Spinoza will, sondern auch dem Rufe unserer Selbstthätigkeit folgsam und selbstwürkend, in welchem Falle es das Erinnerungsvermögen genannt wird. Endlich ist es ein Faktum der intellektuellen menschlichen Natur und selbst die unmittelbare Bedingung des Verstandes und seiner Handlungen; denn diese bestehen im Verbinden, welches nicht möglich wäre,

wenn

wenn keine Vorstellungen, welche verbunden werden sollen, im Bewußtseyn vorhanden wären.

Neunzehnter Satz.

Nur durch die Vorstellungen der Veränderungen, welche in dem menschlichen Körper vorgehen, erkennet die Seele ihren Körper und dessen Daseyn.

Beweis.

Denn die menschliche Seele besteht selbst in der Vorstellung oder Erkenntniß des menschlichen Körpers (nach dem 13ten Satze) welche (nach dem 9ten Satze) in so fern in Gott ist, als er von einer andern Vorstellung eines einzelnen Dinges afficirt betrachtet wird; oder, weil (nach dem 4ten Heischesatz) der menschliche Körper mehrerer Körper bedarf, von welchen er unablässig gleichsam wieder erzeugt wird, die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen aber (nach dem 7ten Satze) mit der Ordnung und Verknüpfung der Ursachen einerley ist; so wird diese Vorstellung in Gott in so fern statt finden, in wie fern er von den Vorstellungen vieler einzelnen Dinge afficirt betrachtet wird. Gott hat also eine Vorstellung von dem menschlichen Körper, oder er erkennet denselben, in wie fern er von mehrern andern Vorstellungen afficirt wird, nicht aber in so fern, als er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht; d. i. (nach dem Corol. des 11ten Satzes) die menschliche

Seele

Seele erkennet den menschlichen Körper nicht. Nun sind aber Vorstellungen von den Veränderungen des Körpers in Gott, in wie fern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, oder die menschliche Seele stellet sich diese Veränderungen vor (nach dem 12ten Satze) folglich auch (nach dem 16ten Satze) den menschlichen Körper selbst, und zwar (nach dem 17ten Satze) als würklich existirend. Die menschliche Seele stellet sich also auch nur in so fern den menschlichen Körper vor. W. z. e. w.

Die Sätze, auf welchen der Beweis des gegenwärtigen Satzes beruht, sind schon an ihrem Orte geprüft worden. Es wäre also eine unnöthige Wiederholung, uns hier abermal auf dieselben einlassen zu wollen.

Wir sind von dem Daseyn unsers Körpers unmittelbar überzeugt, und uns unsers Körpers eben so bewußt, als wir uns des Daseyns aller ausser unserer Vorstellung existirender Gegenstände bewußt sind; und so wenig wir, um uns von dem Daseyn eines ausser uns befindlichen, und von unserer Persönlichkeit völlig abgesonderten Gegenstandes zu überzeugen, der Beyhülfe andrer Gegenstände bedürfen, eben so wenig sind auch andere ausser uns existirende von unserm Körper abgesonderte Gegenstände und ihre Eindrücke nöthig, um uns zum Bewußtseyn, daß wir einen Körper haben, zu bringen. Wenn wir von unserm Körper auf keine andere Art, als durch Vorstellungen von Veränderungen, die von andern Gegenständen ausser uns in unserm Körper bewürkt worden sind, eine Vorstellung erhielten, so würde folgen, daß die Vorstellung der Veränderungen unseres Körpers und die Vorstellung des Körpers selbst

oder

oder desjenigen, worin diese Veränderungen vorgehen, eine und dieselbe sey. Da aber das, was die Eindrücke von aussen empfängt, und die Eindrücke selbst Gegenstände zweyer verschiedener Vorstellungen sind, und das Bewustseyn der Eindrücke das Bewußtseyn des Daseyns unsers Körpers, als erster Bedingung der Eindrücke, voraussetzt, so muß auch die Vorstellung von unserm Körper eine unmittelbare, von äussern Eindrücken unabhängige, Vorstellung seyn. Der Stoff in der Vorstellung von unserm Körper muß ein von dem Stoff der Vorstellung von einem von aussen her erfolgten Eindrucke, verschiedener Stoff und also auch das, was dem Stoffe in der Vorstellung von unserm Körper objektiv entspricht, von demjenigen, was dem Stoffe der Vorstellungen eines von aussen her empfangenen Eindrucks objektiv correspondirt, ganz verschieden seyn. Es muß sich mithin auch von unserm Körper nicht weniger, als von den Eindrücken desselben selbst, eine unmittelbare Vorstellung machen lassen. Der Stoff in der Vorstellung von unserm Körper ist uns schon unmittelbar gegeben, ehe und bevor uns noch der Stoff von der Vorstellung irgend eines Eindrucks von aussen her gegeben wird.

Zwanzigster Satz.

Auch von der menschlichen Seele gibt es in Gott eine Vorstellung oder Erkenntniß, und diese erfolgt in Gott und beziehet sich auf Gott eben so, wie die Vorstellung oder Erkenntniß des menschlichen Körpers.

Beweis.

Das Denken ist ein Attribut Gottes; (nach dem 1sten Satze) es muß also (nach dem 3ten Satze) sowohl von diesem, als von allen Affektionen desselben und folglich auch (nach dem 11ten Satze) von der menschlichen Seele nothwendig eine Vorstellung in Gott seyn. Ferner folgt nicht, daß sich diese Vorstellung oder Erkenntniß von der menschlichen Seele in so fern in Gott befindet, in wie fern er unendlich ist, sondern nur in wie fern er von einer andern Vorstellung eines einzelnen Dinges afficirt ist (nach dem 9ten Satze). Nun ist aber die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen mit der Ordnung und Verknüpfung der Ursachen einerley, (nach dem 7ten Satze) es erfolgt also diese Vorstellung oder Erkenntniß von der Seele in Gott, und bezieht sich auf Gott auf eben die Art, als die Vorstellung oder Erkenntniß des Körpers. W. z. e. w.

Ob Gott eine Vorstellung von der menschlichen Seele habe, und wie sie in ihm erfolge, entstehe, in welcher Beziehung sie mit seinem Wesen stehe, kann kein Gegenstand unseres Wissens und Erkennens seyn. Es fehlt hier gänzlich an einem Objekt in der Anschauung, an einem Objekte, an welchem sich Merkmale entdecken liessen, oder welches durch Merkmale begreiflich machen könnte, ob und welche Vorstellung von der menschlichen Seele und wie dieselbe in ihm vorhanden wäre. Wir reflektiren hier blos über eine Idee, über etwas, das nicht von unserer Vorstellung verschieden, nicht ein Stoff ist, dem ausser der Vorstellung etwas

Reales

Reales Anschauliches entspricht, und legen ihr, von welcher wir uns einbilden, daß es ein würkliches Objekt sey, gewisse Eigenschaften und Vermögen bey, aus welchen wir dann auch Folgerungen ziehen, die eben so eingebildet als jene Eigenschaften und Vermögen und jenes Objekt selbst sind. Uebrigens brauchen wir uns hier mit einer Widerlegung dieses Satzes insbesondre nicht abzugeben, da wir die Sätze, wodurch er erwiesen werden soll, und welche in dem Beweise angeführt sind, bereits an ihrem Orte zur Genüge geprüft und beantwortet haben, wohin ich also verweise. Damit wollen wir jedoch nicht behaupten, oder zu wissen vorgeben, daß in Gott keine Vorstellung von der menschlichen Seele statt finde, als welches eben so unmöglich und der Natur unsers Erkenntnißvermögens unangemessen wäre, als die Behauptung und das vorgebliche Wissen des Gegentheils; wir wollen nur sagen, daß gar keine Gründe in der Spekulation oder theoretischen Vernunft vorhanden sind, irgend etwas über diesen Gegenstand dogmatisch festzusetzen.

Ein und zwanzigster Satz.

Diese Vorstellung von der Seele ist mit der Seele auf eben die Art vereiniget, als die Seele selbst mit dem Körper vereiniget ist.

Beweis.

Daß die Seele mit dem Körper vereiniget sey, habe ich daraus bewiesen, daß der Körper der Gegenstand der Seele sey. (nach dem 12 und 13ten Satz.) Es muß also aus demselben Grunde die Vorstellung von

der

der Seele mit dem Gegenstande derselben, d. i. mit der Seele, auf eben die Weise vereiniget seyn, als die Seele selbst mit dem Körper vereiniget ist. W. z e. w.

Anmerkung.

Dieser Satz erhellet noch deutlicher aus dem, was ich in der Anmerkung zum 7ten Satze vorgetragen habe. Dort habe ich nemlich gezeigt, daß die Vorstellung von dem Körper und der Körper, d. i. (nach dem 13ten Satz) die Seele und der Körper, ein und dasselbe Individuum ausmache, welches bald unter dem Attribute des Denkens, und bald unter dem Attribute der Ausdehnung gedacht wird. Die Vorstellung von der Seele und die Seele selbst ist also eine und dieselbe Sache, die unter einem und demselben Attribute, nemlich dem des Denkens, gedacht wird. Ich sage, es folge aus eben derselben Kraft zu denken, daß die Vorstellung, die die Seele von sich hat, und die Seele selbst nach eben der Nothwendigkeit in Gott vorhanden sey. Denn im Grunde ist die Vorstellung von der Seele, d. i. die Vorstellung der Vorstellung, (idea ideae) nichts anders, als die Form der Vorstellung, in wie fern diese letztere als eine Art und Weise des Denkens, ohne Beziehung auf einen Gegenstand, betrachtet wird. Denn so bald einer etwas weiß, so weiß er auch zugleich, daß er solches weiß, und er weiß alsdann auch, daß er wisse, er wisse solches, und so fort ins Unendliche. Doch hiervon nachher.

Ich

Ich bitte die Anmerkungen zu den Sätzen nachzusehen; auf welche sich Spinoza hier als die Gründe seines Beweises bezogen hat. Dort glaube ich einleuchtend dargethan zu haben, daß weder der menschliche Körper der einzige Gegenstand der menschlichen Seele, noch die Vorstellung des Körpers das Wesen der letztern, noch endlich die Vorstellung von dem Körper und der Körper selbst eins und dasselbe sey. Da nun der Grund nicht statt hat, so kann auch die Folge, daß die Vorstellung von der Seele mit der Seele auf eben die Art, wie die Seele mit dem Körper, vereiniget sey, nicht statt finden. Man mag die Seele entweder als Vorstellung ihres Körpers, oder als Substanz, als Ding an sich betrachten, so ist es nicht möglich zu erkennen, wie sie mit dem Körper, noch wie die Vorstellung von der Seele selbst mit der Seele vereiniget sey. Im ersten Fall ist es schlechterdings nicht einmal denkbar, wie die Seele, als Vorstellung von ihrem Körper, mit ihr, als einer solchen Vorstellung, vereiniget, wie die Vorstellung von der Seele, in der Seele, als Vorstellung von ihrem Körper, wie dieselbe Vorstellung in derselben Vorstellung enthalten seyn könne. Ueberdieß müste ja, wenn die Vorstellung von der Seele mit der Seele selbst verbunden seyn soll, die Seele etwas anderes seyn, als die Vorstellung von der Seele. Nun nimmt aber Spinoza an, daß die Seele nur in der Vorstellung von ihrem Körper bestehe. Er nimmt also die Seele nicht für etwas, das den Vorstellungen zum Grunde liege; er setzt also hier etwas, das er zuvor selbst aufgehoben hatte.

Im zweyten Falle, wenn die Seele, als Vorstellung von ihrem Körper genommen, mit dem Körper vereiniget gedacht wird, so läßt sich die Art und Weise dieser Vereinigung wieder nicht erkennen; denn

sie müste sonst selbst der Stoff unserer Vorstellung seyn. Wir sind uns aber einer Art und Weise dieser Vereinigung nicht bewußt, sondern nur des Mannichfaltigen einer Anschauung, nur der sinnlichen Vorstellung unseres Körpers, keinesweges aber wie der Körper mit unserer Vorstellung von ihm vereiniget sey.

Wie, im dritten Falle, mit der Seele, als Ding an sich betrachtet, die Vorstellung der Seele, vereiniget seyn könne, ist ebenfalls so wenig zu begreifen, als wie nach dem vierten Falle, sie als Ding an sich, mit dem Körper vereiniget sey. Denn wir können uns nur von den Würkungen eines Etwas, das wir Seele nennen, niemals aber von diesem Etwas selbst, als einem Dinge an sich, eine Vorstellung machen. Es fehlt uns hier gänzlich an einem sinnlich vorstellbaren Objekt, wie könnten wir also im Stande seyn, die Art und Weise einzusehen, wie so etwas, von dem wir gar nichts wissen können, mit unserm Körper, oder mit einer Vorstellung von unserer Seele, die uns gar nicht gegeben ist, vereiniget sey?

Dadurch, daß der Körper der Eindrücke äusserer Gegenstände empfänglich ist, die in uns zu Vorstellungen werden, ist in der That die Art und Weise der Verbindung unserer Seele mit dem Körper, oder der durch die Wahrnehmung der durch die Eindrücke äusserer Gegenstände erzeugten Vorstellung von unserm Körper mit dem Körper selbst, noch im mindesten nicht erklärt, und überhaupt sagen: die Vorstellung von der Seele sey mit der der Seele selbst auf eben die Art und Weise vereiniget, wie die Seele mit dem Körper vereiniget sey, ist so viel als nichts gesagt, wenn nicht zuvor deutlich anschauend gemacht werden kann, wie denn die Seele mit dem Körper vereiniget sey. Denn

daß

daß wir uns Vorstellungen von den Veränderungen unsers Körpers vermöge der empfangenen Eindrücke von aussen machen können, erklärt das Räthsel dieser Vereinigung noch nicht.

Zwey und zwanzigster Satz.

Die menschliche Seele stellet sich nicht allein die Affektionen oder Veränderungen ihres Körpers, sondern auch die Vorstellungen von diesen Veränderungen vor.

Beweis.

Die Vorstellungen von den Vorstellungen der Affektionen oder Veränderungen erfolgen in Gott und beziehen sich auf Gott auf eben die Art und Weise, als die Vorstellungen von den Veränderungen selbst. Der Beweis davon wird eben so, wie von dem 20sten Satze geführt. Nun sind aber die Vorstellungen von den Veränderungen dey Körpers in der menschlichen Seele (nach dem 12ten Satze) d. i. (nach dem Corol. zum 11ten Satze) in Gott, in wie fern derselbe das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, also müssen auch die Vorstellungen von diesen Vorstellungen in Gott seyn, in wie fern er eine Erkenntniß oder Vorstellung von der menschlichen Seele hat, das ist, (nach dem 21sten Satze) in der menschlichen Seele selbst, die mithin nicht allein die Veränderungen des Körpers, sondern auch die Vorstellungen von denselben erkennet.

Ich übergehe die Art, wie der V. diesen Satz beweist, um mich nicht zu wiederholen; und wende mich sogleich zu den Gründen, aus welchen das Gegentheil desselben erhellet. Es ist, nach der Natur unseres Vorstellungsvermögens, nicht möglich, uns Vorstellungen von bestimmten Vorstellungen zu machen. Vorstellungen sind entweder Empfindungen, oder Anschauungen, oder Begriffe, oder Ideen. Das Subjekt, in welchem eine von diesen Arten der Vorstellungen sich befindet, hat sein Geschäft vollendet, sobald es das Mannichfaltige einer Anschauung entweder auf sich selbst, oder auf das Objekt bezogen, oder das angeschaute oder gedachte Mannichfaltige in eine Einheit zusammengefaßt und verbunden hat. Der Stoff irgend einer dieser Vorstellungsarten bleibt immer derselbe und kann nicht höher verfeinert werden. Der Stoff der Idee ist das gedachte, durch den Verstand verbundene Mannichfaltige, dem kein Objekt in der Anschauung oder Erfahrung entspricht. Wann wir uns also von einer Idee wieder eine Idee sollen machen können, so müßten wir nothwendig mit dem gedachten, durch den Verstand verbundenen Mannichfaltigen, noch eine Operation vornehmen können, durch welche noch eine Art von Vorstellungen, die nicht mehr diese Idee, sondern eine noch sublimirtere Art von Vorstellungen, als die Idee, wäre, hervorgebracht würde. Eine solche die Natur der Ideen übersteigende Art der Vorstellungen gibt es aber eben so wenig, als wir uns einer solchen Operation unsers Verstandes, die dergleichen hervorzubringen vermöchte, bewußt sind. Sich eine Idee von der Idee von Gott machen, ist schlechterdings unmöglich; denn der Stoff dieser Vorstellung bleibt unverrückt und unverändert immer derselbe; die Merkmale, die die Idee von Gott constituiren, sind bereits durch die Spontaneität gedacht und verbunden; die Selbstthätigkeit hat alles,

les, was ihr möglich war, nun schon erschöpft. So wie deine Spontaneität anfängt, in Ansehung der Idee von Gott thätig zu werden, kommen immer dieselben bereits gedachten Merkmale zum Vorschein, und indem du dich über diese Idee hinaus zu schwingen bemühest, wirst du dir weiter nichts als einer bloßen Wiederholung derselben bewußt werden.

Eben so unmöglich ist es, Ideen anzuschauen; da ihre Natur eben darin besteht, daß ihr Mannichfaltiges, ihr Stoff, nur gedacht wird, daß ihr unmittelbares Objekt nur ein Begriff ist, und das in ihnen in eine Einheit begriffene Mannichfaltige keinem würklichen Gegenstande in der Erfahrung correspondirt. Viele reden zwar von einer Anschauung dieser oder jener Idee, z. B. Gottes; allein das, was sie anschauen, ihrem innern Sinn darstellen, ist ein Bild, das sich ihre Phantasie aus Merkmalen, die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können, zusammengesetzt hat; keinesweges aber eine Einheit verknüpfter blos a priori denkbarer Begriffe.

Ideen lassen sich auch nicht begreifen. Denn in ihnen ist schon begriffen, nemlich das gedachte Mannichfaltige, sie enthalten die höchst mögliche Einheit, die nur gedacht werden kann, und für die wir uns, ausser der Vernunft, keines Vermögens, durch welches eine weitere Bearbeitung jener Einheit möglich wäre, bewußt sind. In der Idee ist schon begriffen, sie selbst kann nicht wieder begriffen werden.

Mit den Begriffen hat es dieselbe Bewandniß. Sie mögen empirische, rein sinnliche oder reine Verstandesbegriffe seyn, so ist es nicht möglich, uns wieder einen Begriff von ihnen zu machen. In den Begriffen der beyden erstern Arten ist bereits das Mannichfaltige einer empirischen oder reinen Anschauung, die ihre Ob-

jekte sind, in eine Einheit des Bewußtseyns zusammengefaßt, d. i. es ist hier schon eine Vorstellung (Anschauung) durch einen Aktus der Spontaneität zu einer andern Vorstellung (Begriff) erhoben; der Begriff Mensch, Thier, Dreyeck ꝛc. ꝛc. vereiniget die Merkmale, die wir an mehrern Individuen von derselben Gattung angeschauet haben. Sobald wir aber einen solchen Begriff haben, d. i. eine Vorstellung, die aus einer Anschauung durch die Spontaneität hervorgebracht worden ist, hat alle weitere Vorstellung ein Ende; denn für empirische und reinsinnliche Begriffe, so lange sie Begriffe bleiben sollen, gibt es weiter keine Merkmale, die den Verstand beschäftigen und seine Thätigkeit auffordern könnten, als angeschaute, d. i. solche Merkmale, die bereits die Form einer Vorstellung erhalten haben. Um einen Begriff zu erzeugen, bedarf der Verstand nur eines einzigen Aktus, nemlich des Zusammenfassens des angeschauten, bereits zur Vorstellung gewordenen Mannichfaltigen; und so oft wir die Selbstthätigkeit unseres Verstandes anregen mögen, werden wir uns immer derselben angeschauten Merkmale bewußt werden, es wird immer nur dieser concrete Begriff zum Vorschein kommen.

Was die reinen Verstandsbegriffe betrift, so sind diese dem Verstande unmittelbar durch seine eigene Natur gegeben, und enthalten schlechterdings keine Merkmale, die die Selbstthätigkeit des Verstandes beschäftigen könnten. Sie sind so einfache Vorstellungen, daß sie eben darum, weil sie bloße unmittelbare Vorstellungen sind, keine andere Vorstellung von sich, als Vorstellungen, zulassen; und eben darum, weil sie in dem Verstande unmittelbar sind, der Verstand durch sie nur denkt, und sie die Formen des Verstandes sind, kann auch der Verstand, in wie fern er diese seine Formen

zu

zu Objekten seiner Vorstellungen macht, nichts weiter produciren, als daß er sich immer nur ihrer selbst wieder unmittelbar bewußt wird.

Anschauungen, d. i. sinnliche auf Objekte bezogene Vorstellungen, lassen ebenfalls keine andere Vorstellung zu, wenn sie das, was sie sind, bleiben sollen, nemlich Anschauungen. In jeder Anschauung ist die Sinnlichkeit durch das Mannichfaltige der Erscheinungen afficirt; und dieses Mannichfaltige, als solches in dem Gemüthe repräsentirt; es ist also eine Vorstellung im Gemüthe, die, solange sie diese bestimmte Vorstellung bleiben, den Charakter einer solchen Anschauung behalten soll, nicht wieder Objekt einer andern Vorstellung, als Anschauung, werden kann. Sie ist ein Eins, das nicht vervielfältiget, und dem Gemüthe wie ein Objekt, das aus einem Spiegel in den andern reflektiret wird, wiederholt vorgestellt werden kann. Sie ist schon diese bestimmte Vorstellung, und kann und bedarf nicht wieder zu werden, was sie bereits ist, diese bestimmte Vorstellung. Ich weiß wohl, daß aus dem Verbinden des angeschauten Mannichfaltigen in eine Einheit des Bewußtseyns ein Begriff entsteht, und daß mithin der Begriff die Vorstellung eines Vorgestellten ist, oder daß sich der Begriff mittelbar durch das Angeschaute auf den Gegenstand bezieht. Allein hiervon ist bey Spinoza die Rede nicht, und kann es auch nicht seyn, da es nach ihm nicht allein keine Vorstellung gibt, der nicht ein körperlicher Eindruck unmittelbar entspräche, sondern auch die sinnliche Vorstellung selbst und der Gegenstand derselben eines und dasselbe sind, nur mit dem Unterschiede, daß jene als Modifikation des göttlichen Denkens, dieser hingegen als Modifikation der göttlichen Ausdehnung, betrachtet wird. Er weiß mithin von dem, was wir Begriff nennen, nichts; denn nach unse-

rer Vorstellung entspricht dem Begriffe kein sinnlicher Gegenstand unmittelbar, sondern das unmittelbare Objekt des Begriffes ist nur das angeschaute, schon zur Vorstellung gewordene Mannichfaltige. Wenn also Spinoza sagt, man könne sich von der Vorstellung einer körperlichen Veränderung eine Vorstellung machen, so sagt er offenbar weiter nichts, als man könne sich eine Vorstellung von dem Objekte, dem Körper, machen, der diese Veränderung in unserm Körper bewürckt habe.

Eine Empfindung, d. i. eine sinnliche auf uns selbst, als die Subjekte derselben, bezogene Vorstellung, leidet es endlich ebenfalls nicht, daß wir sie zur Vorstellung machen. Denn so bald wir sinnlich afficiert sind, und uns dieser Affektion als in uns selbst, als den Subjekten derselben, bewußt werden, sobald haben wir auch schon diese bestimmte Vorstellung. Wir können schlechterdings mit den Merkmalen, die wir als solche, die in uns selbst befindlich sind, anschauen, nun weiter nichts anfangen, als mit unserm Vorstellungsvermögen bey ihnen verweilen, das Bewußtseyn ihrer verlängern; aber sie bleiben, was sie sind, diese bestimmten Empfindungen, Vorstellungen subjektiver Veränderungen. Da die Merkmale derselben im Bewußtseyn bereits aufgenommen und vorgestellt sind, so lassen sich in der Vorstellung von ihnen, keine Merkmale vorstellen, die blos ihr allein als Vorstellung eigen wären. Jeder Versuch, diese Vorstellung zu wiederholen, immer eine neue Vorstellung der vorigen hinzuzufügen, sie immer gleichsam aus einem Spiegel in einen andern übergehen zu lassen, wird gleich beym Anfange eines solchen Unternehmens vergeblich seyn, und uns auf das auffallendste an den möglichen Gebrauch und die Grenzen unseres Verstandes erinnern; und anstatt immer neue Vorstellungen zu erwarten, wovon immer eine aus der andern hervorgehen

hen soll, wird sich blos die einzig mögliche sinnliche auf uns selbst bezogene Vorstellung unserm Bewußtseyn darstellen und aufdringen.

Drey und zwanzigster Satz.

Die Seele erkennet sich selbst nur in so fern, als sie sich Vorstellungen von den Veränderungen des Körpers macht.

Beweis.

Die Vorstellung oder Erkenntniß von der Seele erfolgt (nach dem 20sten Satze) in Gott und beziehet sich auf Gott auf eben die Art und Weise, wie die Vorstellung oder Erkenntniß vom Körper. Weil aber (nach dem 19ten Satze) die menschliche Seele den menschlichen Körper nicht erkennet, d. i. (nach dem Corol. zum 11ten Satze) weil die Erkenntniß von dem menschlichen Körper sich nicht auf Gott bezieht, in wie fern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht; so wird auch die Erkenntniß von der Seele nicht auf Gott bezogen, in wie fern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht; und in so fern erkennet sich auch die menschliche Seele nicht selbst (nach demselben Corol. zum 11ten Satze). Hiernächst schliessen die Vorstellungen von den Veränderungen des Körpers das Wesen des menschlichen Körpers selbst in sich (nach dem Corol. des 16ten S.) das heißt (nach dem 13ten Satze) sie stimmen mit dem Wesen der Seele überein; folglich wird die Erkenntniß die-

ser Vorstellungen auch die Erkenntniß von der Seele nothwendig in sich fassen. Nun ist aber (nach dem vorigen Satze) die Erkenntniß dieser Vorstellungen in der menschlichen Seele selbst; also erkennet auch die menschliche Seele sich selbst nur in so fern.

Wir wollen uns bey dem Beweise des Verfassers nicht aufhalten; denn es ist schon wiederholt gezeigt worden, daß es für uns unmöglich sey zu wissen, ob und wie Gott sich Vorstellungen von dem menschlichen Körper mache, oder in wiefern die Erkenntniß von dem menschlichen Körper sich auf Gott beziehe, und daß das Wesen der menschlichen Seele nicht in den Vorstellungen der Veränderungen oder Affektionen ihres Körpers bestehe; indem uns, was den ersten Fall betrift, keine Merkmale von Erkenntnissen und ihren Beschaffenheiten in Gott objektiv gegeben sind, sondern alles, was wir uns als solche denken mögen, blos subjektive Vorstellungen in uns selbst sind, die wir so, wie das Wesen, die Substanz Gottes, hypostasiren; im andern Falle aber das Subjekt oder dasjenige, in welchem die Vorstellungen sind, mit den Vorstellungen selbst verwechselt wird, ohne dabey im Stande zu seyn, die Nichtexistenz eines solchen Subjekts zu beweisen.

Was dieses Subjekt der Vorstellungen, die Seele, an sich ist, oder seyn mag, davon haben wir nicht die geringste Erkenntniß; wir würden uns sonst ihrer, in wiefern sie Ding an sich ist, als Objektes unserer Vorstellungen bewußt seyn, welches doch nicht ist. Unsere Erkenntniß von diesem Wesen schränkt sich lediglich auf Vorstellungen ein, die nur Würckungen, und nicht das Subject an sich selbst, seyn können. Aber diese Vorstellungen sind von weit größerm Umfange, als ihn Spi-

noza

noza angibt; ihre Gegenstände sind nicht blos Veränderungen oder Affektionen unseres Körpers, sondern auch die ausser uns existirenden und von unserm Körper abgesonderten Erscheinungen der sinnlichen Natur, mit ihren empfindbaren Beschaffenheiten, Würkungen und Verhältnissen, so wie auch die intellektuellen Vermögen und Handlungsweisen unseres Gemüths, nebst allen den Vorstellungsarten, die durch die Natur unserer Sinnlichkeit, unseres Verstandes und unserer Vernunft, möglich sind, und von welchen die, die blos den beyden letztern, unabhängig von den Eindrücken auf die Sinnlichkeit, eigen sind, gar nicht Vorstellungen von körperlichen Affektionen seyn können, da nichts in ihnen vorkömmt, das sich empfinden ließe, sondern deren Objekte unmittelbar a priori durch die Natur der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft gegeben sind.

Vier und zwanzigster Satz.

Die menschliche Seele involvirt von den Theilen, aus welchen der menschliche Körper besteht, keine vollständige (adaequatam) Erkenntniß.

Beweis.

Die Theile, aus welchen der menschliche Körper besteht, gehören nur in so fern zum Wesen des Körpers selbst, als sie sich ihre Bewegungen auf eine gewisse Weise wechselseitig mittheilen (S. die Defin. nach dem Corol. zum 3ten Lehrsatz) keinesweges aber in wiefern sie als Individua, ohne Beziehung auf den menschlichen Körper betrachtet werden können. Denn die Theile des

menschlichen Körpers sind (nach dem 1sten Heischesatz) sehr zusammengesetzte Individua, deren Theile (nach dem 4ten Lehnsatze) von dem menschlichen Körper, ohne daß die Natur und Form desselben darunter litte, getrennet werden und ihre Bewegungen (nach dem 2ten Grundsatz hinter dem 3ten Lehnsatze) andern Körpern auf eine andre Weise mittheilen können. Es muß also (nach dem 3ten Satze) von jedem dieser Theile eine Vorstellung oder Erkenntniß in Gott seyn, und zwar (nach dem 9ten Satze) in so fern, als derselbe von einer andern Vorstellung eines einzelnen Dinges, das nach der Ordnung der Natur eher ist als der Theil, (nach dem 7ten Satze) afficirt betrachtet wird. Dieses gilt nun auch von einem jeden Theile des Individuums selbst, das mit zum menschlichen Körper gehört. Also ist die Erkenntniß eines jeden Theils, woraus der menschliche Körper besteht, in Gott, aber nur in wiefern er von mehrern Vorstellungen von Dingen afficirt wird, nicht aber, in wiefern er nur von dem menschlichen Körper eine Vorstellung hat, d. i. (nach dem 13ten S.) eine Vorstellung, die das Wesen der menschlichen Seele ausmacht. Folglich involvirt (nach dem Corol. zum 11ten Satze) die menschliche Seele keine vollständige Erkenntniß von den Theilen, aus welchen der menschliche Körper zusammengesetzt ist.

Der Sinn dieses sehr dunkel ausgedrückten Satzes und seines Beweises wird, wo ich nicht irre, dieser seyn.

Zum

Zum Wesen der menschlichen Seele gehöret es nicht, eine vollständige Vorstellung oder Erkenntniß von den Theilen, die ihren Körper constituiren, zu haben.

Denn das Wesen der menschlichen Seele besteht in der Vorstellung des menschlichen Körpers. Die Theile aber, aus welchen der menschliche Körper besteht, gehören nur in sofern zum Wesen desselben, als sie sich ihre Bewegungen wechselseitig mittheilen, nicht aber in wiefern sie als Individua, die wieder aus sehr vielen Theilen zusammengesetzt sind, ohne Beziehung auf den Körper, von demselben als abgesondert betrachtet werden können. Sobald aber die Theile, als einzelne abgesonderte Individua betrachtet werden, sobald wird auch die Vorstellung ihrer wechselseitigen Verbindung zu einem Ganzen und der wechselseitigen Mittheilung ihrer Bewegungen, d. i. die Vorstellung des menschlichen Körpers selbst aufgehoben. Nun macht aber eben die Vorstellung des menschlichen Körpers das Wesen der menschlichen Seele aus, es folgt also von selbst, daß die menschliche Seele keine vollständige Vorstellung oder Erkenntniß von den Theilen ihres Körpers involvire, oder daß es zum Wesen derselben nicht gehöre, dergleichen zu haben.

Da dieser Beweis auf der Voraussetzung beruhet, daß das Wesen der menschlichen Seele in der Vorstellung ihres Körpers bestehe, diese Behauptung aber in der Anmerkung zum 13ten Satze wiederlegt worden ist, so fällt er auch von selbst zusammen.

Ausser dem sind auch die beyden in dem Beweis enthaltenen Sätze: die den menschlichen Körper constituirenden Theile gehören nur in so fern zum Wesen desselben, als sie sich ihre Bewegungen wechselseitig mittheilen; und: sie gehören nicht in so fern zum Wesen des Körpers, in wie fern sie als Individua, ohne Beziehung

hung auf den Körper, betrachtet werden können, sich nicht einander gerade entgegensetzt, so daß einer den andern nothwendig ausschlösse. Denn es ist nicht nothwendig, daß wir die Theile des Körpers ohne Beziehung auf den Körper und abgesondert von demselben betrachten müssen; man kann sie auch in so fern betrachten, als sie ein Ganzes constituiren, als sie nebeneinander und in Gemeinschaft mit einander existiren, und in dieser Rücksicht kann man allerdings sagen, daß sie das Wesen, oder, wie wir uns ausdrücken würden, die Substanz des Körpers ausmachen. Daraus, daß sich ein Theil vom Körper besonders betrachten, als etwas für sich und abgesondert vom Ganzen denken läßt, folgt nicht, daß dieser Theil nicht würcklich die Substanz des Körpers mit ausmache. Das Daseyn der Theile, deren Aggregat den Körper ausmacht, hängt nicht davon ab, daß ich mir die Theile als für sich bestehend und einzeln denke, sondern wenn ich mir die Theile eines Körpers denke, müssen sie als solche schon würcklich vorhanden seyn.

Hiernächst kann die Vorstellung eines Theils des Körpers, neben der Vorstellung des Ganzen, gar wohl bestehen, und es folgt nicht, daß die Vorstellung des einen durch die Vorstellung des andern aufgehoben und gleichsam vernichtet werde, indem das Gemüth vermöge seiner Receptivität, sowohl der Anschauung der Theile des Ganzen, so weit sie Erscheinungen sind, als auch des Ganzen, als eines solchen empfänglich und vermöge seiner Spontaneität, das den Theil sowohl als das Ganze constituirende Mannichfaltige unter einen Begriff zusammen zu fassen fähig ist.

Es streitet also ganz gegen die Natur und Beschaffenheit unsers Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens, wenn sich Spinoza des Ausdrucks bedient, daß die

Seele

Seele keine vollständige Vorstellung oder Erkenntniß von den Theilen, die den menschlichen Körper ausmachen, involvire. Denn es kann einmal durch nichts erwiesen werden, daß nichts existire, was den Vorstellungen überhaupt zum Grunde liege, und daß die Vorstellungen selbst und insonderheit die Vorstellung vom Körper das Wesen der Seele ausmachen; und zweytens ist das Vorstellungsvermögen allerdings fähig, eben so gut von den Theilen des Körpers, als von dem Körper selbst, Anschauungen zu erhalten und Begriffe zu erzeugen; und diese Anschauungen und Begriffe können um so vollständiger seyn, je mehrere Merkmale in denselben enthalten sind, die Theile, als angeschaute Ganze, und den Körper, als ein angeschautes Ganzes, von andern zu unterscheiden.

Alles, was ein Gegenstand des äußern oder innern Sinnes der Seele seyn, was unter den Formen der äußern und innern Anschauung, Raum und Zeit, vorgestellt werden kann, ist für uns erkennbar; beyde, ganze Körper sowohl als Theile des Körpers, sind aber ausgedehnt, oder erfüllen einen Raum, mithin sind sie auch vorstellbar, und, in wiefern das angeschaute Mannichfaltige in eine Einheit des Bewußtseyns zusammengefaßt wird, erkennbar. Aber weder die Vorstellung des Körpers oder des Ganzen, noch die Vorstellung eines einzelnen Theils des Ganzen, macht darum das Wesen der menschlichen Seele aus, indem man sonst den in unserm Bewußtseyn gegründeten Unterschied zwischen Vorstellungen und dem Vorstellenden selbst aufheben würde; Vorstellungen enthalten setzt aber nothwendig etwas voraus, das sie enthält. Ausserdem würde man auch alle Spontaneität der Seele läugnen und behaupten müssen, daß in den Vorstellungen alles nur gegeben,

in

in denselben aber durch Verstand nichts hervorgebracht, alles in ihnen blos roher, unbearbeiteter Stoff ohne Form sey.

Fünf und zwanzigster Satz.

Die Vorstellung von einer jeden Veränderung des menschlichen Körpers involvirt keine vollständige Erkenntniß von dem äusserlichen Körper.

Beweis.

Ich habe (im 16ten Satze) gezeigt, daß die Vorstellung von einer Veränderung des menschlichen Körpers die Natur des äusserlichen Körpers nur in so fern involvire, als der letztere den menschlichen Körper selbst auf eine gewisse Weise bestimmt. In wie fern aber der äusserliche Körper ein Individuum ist, das nicht zum menschlichen Körper gehört, ist die Vorstellung oder die Erkenntniß davon in Gott (nach dem 9ten Satze) in wiefern Gott von der Vorstellung eines andern Dinges, die von Natur eher als der äusserliche Körper ist, efficirt betrachtet wird. Folglich ist die vollständige Erkenntniß von dem äußerlichen Körper nicht in Gott, in wie fern er eine Vorstellung von der Veränderung oder Affektion des menschlichen Körpers hat, oder die Vorstellung von der Veränderung des menschlichen Körpers involvirt keine vollständige Erkenntniß von dem äußerlichen Körper.

Die Grundlosigkeit dieses Beweises wird aus dem, was in den Anmerkungen zum 9ten und 16ten Satze erinnert worden ist, zur Gnüge erhellen.

Wenn freylich von äußern Gegenständen, nur in so fern eine Erkenntniß statt finden soll, als wir Vorstellungen von den durch diese Gegenstände in unserm Körper verursachten Affektionen haben; Vorstellungen aber zu ihrer Entstehung nicht die ihnen entsprechenden anschaulichen Objekte, sondern immer wieder nur andere Vorstellungen, als welche der Natur nach immer eher seyn sollen, als die ihnen correspondirenden sinnlichen Objekte, voraussetzen; so wird man natürlich auch niemals zu Anschauungen der Objekte selbst gelangen, folglich von ihnen auch nie eine vollständige Erkenntniß, d. i. eine solche, die die Merkmale der Objekte unmittelbar selbst und nicht blos Merkmale der Vorstellungen enthielte, erhalten können.

Allein wir haben in den angeführten Stellen gesehen, daß die Erkenntniß der auser uns existirenden und von unserer Persönlichkeit abgesonderten Gegenstände nicht von den Vorstellungen der in uns durch die Einwürkung derselben entstandenen Veränderungen, als bey welchen wir, als Subjekte der Vorstellungen, die Veränderungen zu Objekten derselben machen, abhänge, und daß wir nicht in sofern eine Erkenntniß von äußern Gegenständen erlangen, als wir uns in der Anschauung derselben einer Empfindung, eines Afficirtseyns bewust sind; sondern daß wir auch vermöge unserer Spontaneität fähig sind, die Anschauungen von dergleichen Gegenständen, auf diese Gegenstände selbst unmittelbar zu beziehen, ohne dabey unser sinnlich afficirtes Subjekt selbst in Betrachtung zu nehmen. Eben so einleuchtend glaube ich auch dargethan zu haben, daß die Vorstellungen zu ihrer Entstehung nicht eine immer höher aufstei-

gende Reihe von Vorstellungen voraussetzen, sondern in jeder Vorstellung, von welcher Art sie auch seyn möge, jederzeit ein Stoff a priori oder a posteriori enthalten, und insbesondre den sinnlichen Vorstellungen jederzeit ein Gegenstand, der den äussern Sinn afficirt, unmittelbar entsprechen müsse.

Es ist also zwar allerdings richtig, daß die Vorstellung von einer Veränderung unseres Körpers keine vollständige oder vielmehr gar keine Erkenntniß von dem äußern afficirenden Körper involvire; allein daraus folgt keineswegs, daß um deswillen auch überhaupt keine Erkenntniß äusserer Gegenstände oder Körper für uns möglich sey. Vielmehr haben wir sie würklich, so oft wir uns bewußt sind, daß wir unsere Vorstellungen nicht blos auf uns selbst, als ihr Subjekt, sondern auch und vorzüglich auf ihr Objekt, oder das dem Stoffe der Vorstellung entsprechende, ihren unmittelbaren Gegenstand ausmachende, den Raum erfüllende Materielle beziehen.

Sechs und zwanzigster Satz.

Die menschliche Seele kann sich die würkliche Existenz eines äußerlichen Körpers nicht anders als mittelst der Vorstellungen der Veränderungen ihres Körpers vorstellen.

Beweis.

Wenn der menschliche Körper auf keine Weise von einem äußerlichen Körper afficirt ist, so ist auch (nach dem 7ten Satze) die Vorstellung des menschlichen Körpers, d. i. (nach dem 13ten Satze) die menschliche Seele,

le, von der Vorstellung der Existenz dieses Körpers auf keine Weise afficirt, oder sie stellet sich die Existenz dieses Körpers auf keine Weise vor. In wiefern aber der menschliche Körper von einem äußerlichen auf irgend eine Art afficirt wird, in sofern stellt sie sich auch den äußerlichen Körper vor (nach dem 16ten Satze und dessen Corol.)

Corollarium.

In wie fern die menschliche Seele sich einen äußerlichen Körper imaginirt, hat sie keine vollständige Vorstellung von ihm.

Beweis.

Wenn die menschliche Seele die äußerlichen Körper mittelst der Vorstellungen von den Veränderungen ihres Körpers anschauet, so sagen wir, daß sie sich alsdann solche imaginire. (S. das Schol. zum 17ten Satze) Nun kann aber auch die Seele die äusserlichen Körper sich auf keine andre Art (nach dem vorhergehenten Satze) als würklich existirend imaginiren; folglich hat auch die Seele (vermöge des 25sten Satzes) keine vollständige Erkenntniß von den äußerlichen Körpern, in wiefern sie sich dieselben imaginirt.

Der Inhalt dieses Satzes und seines Corol. läßt sich aus dem, was ich in den vorhergehenden Anmerkungen gesagt habe, leicht selbst beurtheilen. Man braucht nur daran zu denken, daß die Sinnlichkeit, oder das Ver-

mögen, sinnlich afficirt zu werden, keine Eigenschaft unseres Körpers und seiner Organe, sondern unseres Vorstellungsvermögens sey. Denn der Körper, seine Organisation, und der durch die Einwürkung der äußern Gegenstände in den Organen entstandene Reiz, kann selbst nicht erkannt, nicht Gegenstand unserer Vorstellungen werden, wenn nicht eine Receptivität, eine Empfänglichkeit, eine Sinnlichkeit im Vorstellungsvermögen vorausgesetzt wird. Und vermöge der Spontaneität desselben beziehen wir unsere Anschauungen nicht blos und allein, wie Spinoza meint, auf Veränderungen, deren wir uns in unserer Organisation bewußt werden, sondern auch, welches ein unleugbares Faktum ist, das ein jeder, er mag Spiritualist oder Materialist seyn, zugeben wird, auf die Objekte unmittelbar selbst, die diese Veränderung bewürkt haben. Ausser dem habe ich auch schon bemerkt, daß viele und vielleicht die meisten Anschauungen von der Art sind, daß wir uns in dem Aktus des Empfangens derselben gar keiner Veränderung und keines Reitzes unserer Organe bewußt werden, und die Entstehung dieser Vorstellung von dem Afficirtseyn der Organe eine eigene Thätigkeit und Handlung unserer Spontaneität erfordere. Aus welchem allem denn erhellet, daß die Vorstellungen von dem Daseyn ausser uns existirender Körper keinesweges erst mittelst der Vorstellung der Veränderungen in unserm Körper, sondern unmittelbar entstehen.

Diesem zufolge hat es denn zwar allerdings seine Richtigkeit, daß die Seele von den äußern Körpern, in wie fern sie solche mittelst der Veränderungen ihres Körpers anschaut, keine vollständige Erkenntniß haben könne; allein es folgt daraus noch nicht, daß überhaupt keine vollständige Erkenntniß derselben möglich sey, indem unsere Sinnlichkeit nicht blos der Empfindungen

oder solcher Wahrnehmungen, die auf das Subjekt bezogen werden, sondern auch der Anschauungen, oder solcher Wahrnehmungen, die sich auf Objekte beziehen, empfänglich ist; von welchen Objekten die Erkenntniß um so vollständiger ist, je mehrere Merkmale derselben in die Sinnlichkeit aufgenommen und durch den Verstand in eine Einheit des Bewußtseyns zusammengefaßt werden.

Sieben und zwanzigster Satz.

Die Vorstellung einer jeden Veränderung des menschlichen Körpers involvirt keine vollständige Erkenntniß von dem menschlichen Körper selbst.

Beweis.

Jede Vorstellung irgend einer Veränderung des menschlichen Körpers involvirt die Natur desselben nur in so fern, als der menschliche Körper auf eine gewisse Weise afficirt betrachtet wird. (s. den 16ten Satz.) In wie fern aber der menschliche Körper ein Individuum ist, das noch auf mancherley andere Weisen afficirt werden kann, so involvirt auch die Vorstellung u. s. w. (S. den Beweis des 25sten Satzes).

Von diesem Satze gilt eben das, was von dem vorhergehenden Satze und dessen Corollario gesagt worden ist. Es ist nemlich richtig, daß die Vorstellung der Veränderungen oder Affektionen des menschlichen Körpers keine vollständige Erkenntniß desselben involvire. Allein es kann daraus nicht gefolgert werden,

daß darum gar keine vollständige Erkenntniß des menschlichen Körpers möglich sey. Das Daseyn einer bestimmten Vorstellungsart schließt das mögliche Daseyn einer andern nicht aus. Unsere Sinnlichkeit kann von Veränderungen in unserm Körper afficirt seyn; aber darum ist die unmittelbare Anschauung, oder die Vorstellung, die auf den Körper, als den Gegenstand der Vorstellung, bezogen wird, noch nicht ausgeschlossen. Wir nehmen den Körper nicht blos in so fern wahr, als er durch äußere Gegenstände afficirt ist, nicht blos das Afficirtseyn desselben, sondern auch in so fern, als er selbst unsere Sinnlichkeit afficirt.

Nicht blos die in ihm vorgehenden Veränderungen, sondern auch Er selbst, das Subjekt jener Veränderungen, ist ein Gegenstand unserer Anschauung. Nicht blos die Merkmale der Veränderungen unseres Körpers, sondern auch die Merkmale des Körpers selbst, als Subjektes seiner Affektionen, können angeschaut und in eine Einheit des Bewußtseyns zusammengefaßt und begriffen werden. Unser Körper ist nicht minder und auf keine andere Weise ein Gegenstand unserer Anschauung, als andre auffer unserm Vorstellungsvermögen existirende Körper. Denn obgleich das Vorstellungsvermögen in ihm ist, so ist er doch von demselben eben so verschieden und abgesondert, als die von unserer Persönlichkeit verschiedenen Körper; oder man müste behaupten, daß er selbst nicht Gegenstand einer Vorstellung seyn könne, und daß er selbst die Vorstellung und das Vorstellungsvermögen, und schlechterdings kein Unterschied zwischen ihm und den Vorstellungen und dem Vorstellungsvermögen sey, welches absurd wäre, und unserm deutlichsten Bewußtseyn widerspräche.

Acht und zwanzigster Satz.

Die Vorstellungen von den Veränderungen des menschlichen Körpers, in wiefern sie nur auf die menschliche Seele bezogen werden, sind nicht klar und deutlich, sondern verwirrt.

Beweis.

Denn die Vorstellungen von den Veränderungen des menschlichen Körpers involviren sowohl die Natur der äußerlichen Körper, als des menschlichen Körpers selbst, (nach dem 16ten Satz) und zwar müssen sie nicht blos die Natur des menschlichen Körpers, sondern auch der Theile desselben involviren. Denn die Veränderungen oder Affektionen sind Modifikationen, (nach dem 3ten Postulat) von welchen die Theile des menschlichen Körpers afficirt werden, und folglich auch der ganze Körper afficirt wird. Nun ist aber (24 und 25 Satz) eine vollständige Erkenntniß der äußern Körper und der Theile, die den menschlichen Körper ausmachen, nicht in Gott, in wiefern er von der menschlichen Seele, sondern in wiefern er von andern Vorstellungen afficirt betrachtet wird. Es sind also diese Vorstellungen von Veränderungen oder Affektionen, in wiefern sie blos auf die menschliche Seele sich beziehen, wie Folgerungen ohne Prämissen, d. i. (wie für sich erhellet) verwirrte Vorstellungen.

Scholium.

Auf eben diese Art wird auch von der Vorstellung, welche die Natur der menschlichen Seele ausmacht, bewiesen, daß sie, für sich allein betrachtet, nicht klar und deutlich sey, und so auch von der Vorstellung der menschlichen Seele und von den Vorstellungen der Vorstellungen von den Veränderungen oder Affektionen des menschlichen Körpers, in wie fern sie sich blos auf die Seele beziehen; wie man solches leicht selbst sehen kann.

Zum Verständniß dieses dunkeln Satzes muß man wissen, daß Spinoza unter einer verwirrten Vorstellung eine solche verstehe, in welcher die Seele ein Ganzes oder eine aus mehrern Theilen bestehende Sache nur zum Theil kennt, und das Bekannte nicht von dem Unbekannten unterscheidet; weshalb er denn auch meinet, daß sich die einfachsten Dinge auch am deutlichsten erkennen ließen, so wie bey zusammengesetzten Dingen alle Verwirrung vermieden würde, wenn man sie in Gedanken in ihre einfachsten Theile auflöste. (M. s. dessen Tract. de Intellectus emendat. in Opp. posth. p. 376.)

Hieraus erhellet denn freylich, daß die Vorstellungen von den Veränderungen des menschlichen Körpers, in wiefern sie nur auf die menschliche Seele bezogen, nicht aber an und für sich betrachtet werden, verwirrt seyn müssen. Denn in Rücksicht auf die menschliche Seele, deren Wesen die Vorstellung des Körpers, als eines aus mehrern Theilen bestehenden Ganzen, ausmacht, fassen sie nur die Erkenntniß eines einzelnen Theiles, nicht aber aller Theile zugleich, in sich, und sind folglich in so fern verwirrt. Werden aber die Vorstellungen von den Affektionen unseres Körpers nicht auf

die

die Seele bezogen, sondern an und für sich betrachtet, so sind sie auch in Gott nicht in so fern, als die Vorstellung von der menschlichen Seele in ihm ist, sondern in so fern, als er von andern Vorstellungen, nemlich von den Vorstellungen der Ursachen der körperlichen Affektionen, afficirt betrachtet wird, mithin sind die Vorstellungen von den Veränderungen unseres Körpers in dieser Beziehung für sich selbst ein Einzelnes und in Ansehung ihrer ist keine Verwirrung möglich, eben darum, weil sie nur ein für sich bestehendes einzelnes Ganze ausmachen.

Ich habe dagegen schon vorhin gezeigt, daß die Vorstellungen von den Veränderungen des menschlichen Körpers so wenig als Theile des Wesens der menschlichen Seele zu betrachten sind, als die Vorstellungen überhaupt das Wesen der Seele ausmachen; ingleichen, daß die Vorstellungen von den Veränderungen des menschlichen Körpers sich so wenig, als die Vorstellung von dem menschlichen Körper überhaupt, als dem Wesen der Seele, auf Gott beziehen lasse, und daß es uns schlechterdings nicht möglich sey, zu wissen, ob und wie sich Vorstellungen von bestimmten Gegenständen in uns zu Vorstellungen von eben diesen Gegenständen in Gott verhalten. Hier ist nur noch zu erinnern, daß Spinoza selbst einen irrigen Begriff von verwirrten Vorstellungen habe, und daß er solche mit unvollständigen Vorstellungen verwechsle. Verworren heißt vielmehr eine Vorstellung, wenn wir uns der Merkmale, die einen Gegenstand charakterisiren, nicht besonders bewußt sind.

Uebrigens ist keine Beziehung der Vorstellungen auf die Seele, als Ding an sich, denkbar, da wir uns derselben, als eines solchen, gar nicht bewußt sind; und es giebt keine andere Beziehung der Vorstellungen, als

die auf das Objekt, oder das, was vorgestellt wird, und auf das Subjekt, oder dasjenige Ich, in dessen Bewußtseyn die Vorstellung vorhanden ist, oder das sich etwas vorstellt.

Endlich läßt sich nicht allgemein sagen, daß die Vorstellungen von den Veränderungen des menschlichen Körpers nicht klar und deutlich, sondern verworren wären.

Eine Vorstellung kann klar und dennoch verworren oder undeutlich seyn; denn Klarheit besteht nur in einem solchen Bewußtseyn der Merkmale einer Vorstellung, welches zureicht, um diese Vorstellung von andern zu unterscheiden, in einem Bewußtseyn des Vorgestellten überhaupt; wobey wir uns aber der einzelnen Merkmale und Theilvorstellungen nicht besonders bewußt sind. Ein Gegenstand, der mir in der Ferne erscheint, kann eine blos dunkle Vorstellung in mir erzeugen; ich kann mir seiner Merkmale in dem Grade bewußt seyn, daß ich ihn von andern Gegenständen, z. B. eine Heerde von einem Haufen aufgestellter Garben, unterscheiden kann; diese klare Vorstellung bleibt aber dennoch verworren, so lange ich von den Merkmalen, die sie enthält, kein so bestimmtes und besonderes Bewußtseyn habe, daß ich sagen könnte, dieser Gegenstand ist der und sonst kein anderer, z. B. jene Erscheinung ist nicht blos kein Haufe aufgerichteter Garben, sondern es ist eine Heerde Schaafe.

Da Undeutlichkeit und Verworrenheit Synonyma sind, so versteht sich von selbst, daß keine deutliche Vorstellung verworren seyn könne und umgekehrt.

Eine Vorstellung muß wenigstens klar seyn, wenn sie verworren oder undeutlich seyn soll; denn wenn sie nicht wenigstens klar wäre, so würde man sich des Unterschiedes derselben von andern Vorstellungen gar nicht

bewußt

bewußt seyn können; und wo dieses Bewußtseyn mangelt, ist es eben so viel, als wenn gar nichts vorgestellt wäre.

Eine Vorstellung ist deutlich, wenn man sich des in ihr enthaltenen Mannichfaltigen, oder der in derselben enthaltenen besondern Theilvorstellungen ausgezeichnet und bestimmt bewußt ist, wenn man sich nicht blos des Unterschieds der Vorstellung überhaupt von andern Vorstellungen, sondern in der Vorstellung selbst der besondern einzelnen Merkmale, woraus sie besteht, bewußt ist. Undeutlich oder verworren hingegen, wenn dieses Bewußtseyn der Theilvorstellungen, welche die Bestandtheile der Vorstellung ausmachen, fehlt.

Was nun von den Vorstellungen, d. i. den mit Bewußtseyn verknüpften Wahrnehmungen überhaupt gilt, findet auch bey den besondern Vorstellungen statt; folglich auch bey derjenigen Art von Vorstellung, von welcher in dem gegenwärtigen Satze des Verfassers die Rede ist, nemlich bey den Vorstellungen der Veränderungen oder Affektionen des menschlichen Körpers, welche zu den empirischen Anschauungen gehören; die Veränderung des Zustandes unsers Körpers, eine Empfindung, ist dann der unmittelbare Gegenstand unserer Vorstellung. Da nun alles, was angeschaut, sinnlich vorgestellt wird, ein Mannichfaltiges seyn muß, so muß es auch in den Affektionen unseres Körpers enthalten seyn, und folglich auch ein entweder deutliches oder verworrenes Bewußtseyn des in dieser Vorstellungsart enthaltenen Mannichfaltigen statt finden können.

Deutlich ist diese Vorstellung von Empfindungen oder Affektionen unseres Körpers, wenn man der einzelnen Merkmale in dem Objekte dieser Vorstellung, der Empfindung, Veränderung, oder Affektion des Körpers, sich ausgezeichnet und bestimmt bewust ist.

Ver-

Verworren hingegen, wenn man sich nur einer Affektion überhaupt, ohne die Bestandtheile oder einzelnen Merkmale besonders zu unterscheiden, bewußt ist.

In den mehresten Fällen und bey blos sinnlichen Menschen sind die Vorstellungen von ihren körperlichen Affektionen freylich verworren; so wie es denn auch Empfindungen giebt, in denen sich, wenn man sie zu Gegenständen der Vorstellung macht, nichts unterscheiden läßt. Aber daraus folgt nicht, daß eine angestrengtere Beobachtung unserer Zustände, besonders wenn sie mit physiologischer und anatomischer Kenntniß unseres Körpers verknüpft ist, nicht auch auf solche Veränderungen und Zustände unseres Körpers stoßen sollte, die eine Unterscheidung einzelner Merkmale zulassen, und daß es nicht auch sinnliche physische Gefühle gebe, in welchen Lust und Unlust, und also ein würklich empfundenes Mannichfaltiges, vermischt ist und vorgestellt werden kann.

In Ansehung des Scholiums wird es hinreichend seyn, mich, so wie der Verfasser gethan hat, auf das Vorhergehende zu berufen. Zum Ueberfluß erinnre ich nur dieses: 1) Es giebt keine Vorstellungen, die das Wesen oder die Natur der Seele ausmachen; also kann auch nicht bestimmt werden, ob sie klar, deutlich oder verworren sind 2) Eine Vorstellung der menschlichen Seele selbst, als Dinges an sich, ist gar nicht vorhanden, es läßt sich also auch von ihr weder Klarheit, noch Deutlichkeit, oder das, was diesem entgegen steht, prädiciren. 3) Vorstellungen von Vorstellungen körperlicher Veränderungen in demselben Subjekte giebt es auch nicht, wie ich ausführlich in der Anmerkung zum 22sten Satze bewiesen zu haben glaube. Was man dafür halten mag, sind nichts als Wiederholung, Erneuerung, Wiedererinnerung gehabter Vorstellungen; es kann also

auch

auch in Ansehung dieser die Behauptung des Verfassers in so fern nicht statt finden.

Neun und zwanzigster Satz.

Die Vorstellung von der Vorstellung einer jeden Veränderung oder Affektion des menschlichen Körpers involvirt keine vollständige Erkenntniß von der menschlichen Seele.

Beweis.

Denn die Vorstellung von der Veränderung des menschlichen Körpers involvirt (nach dem 27 Satze) keine vollständige Erkenntniß von dem Körper selbst, oder sie drückt die Natur desselben nicht vollständig aus, d. i. (nach dem 13. Satze) sie stimmt nicht vollständig mit der Natur der Seele überein; also drückt auch (nach dem 6ten Grundsatz des 1sten Theils) die Vorstellung von dieser Vorstellung die Natur der menschlichen Seele nicht vollständig aus, oder sie involvirt keine vollständige Erkenntniß derselben.

Corollarium.

Hieraus folgt, daß die menschliche Seele, so oft sie sich die Dinge nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur vorstellt, weder von sich selbst, noch von ihrem Körper, noch von den äussern Körpern eine vollständige, sondern nur eine verwirrte und verstümmelte Erkenntniß habe.

Denn

Denn die Seele erkennet sich nur in sofern, als sie sich der Vorstellungen von den Veränderungen des Körpers bewußt wird. (Nach dem 23sten Satze.) Sie stellt sich aber ihren Körper nur vermittelst der Vorstellungen der Veränderungen vor (nach dem 19ten Satze) durch die allein sie auch (nach dem 26sten Satze) die äußern Körper erkennet; sie hat also auch, in wie fern sie dieselbe hat, keine vollständige Erkenntniß weder von sich selbst, (nach dem 29sten Satze) noch von ihrem Körper, (nach dem 27sten Satze) noch von den äußern Körpern, (nach dem 25sten Satze) sondern nur eine verwirrte und verstümmelte, (nach dem 28sten Satze und dessen Schol.).

Scholium.

Ich sage ausdrücklich, daß die Seele weder von sich, noch von ihrem Körper, noch von den äussern Körpern eine vollständige, sondern nur eine verwirrte Vorstellung habe, wenn sie die Dinge nach dem gewöhnlichen Laufe der Natur sich vorstellet, d. i. wenn sie von aussen, und so wie ihr die Dinge von ungefähr aufstoßen, zur Betrachtung dieses oder jenes Gegenstandes bestimmt wird; keineswegs aber, wenn sie innerlich, nemlich dadurch, daß sie mehrere Dinge zugleich betrachtet, bestimmt wird, ihre Uebereinstimmung, Verschiedenheit und Widerstreit kennen zu lernen. Denn wenn sie auf diese oder eine andere Art von innen bestimmt wird, so erkennet sie die Dinge klar und deutlich; wie ich unten zeigen werde.

Da weder in dem Beweise, noch in dem Corollario dieses Satzes Stücke vorkommen, die nicht bereits in den Anmerkungen zu den allegirten Stellen und sonst geprüft worden wären, so würde es unnöthig seyn, mich hier noch einmal zu wiederholen. Die Meinung, welche Spinoza im Scholium äußert, wird weiter unten, wo er sie beweisen will, geprüft werden.

Dreyßigster Satz.

Von der Dauer unsers Körpers können wir nur eine sehr unvollständige Erkenntniß haben.

Beweis.

Die Dauer unsers Körpers hängt weder von seinem Wesen (nach dem ersten Grundsatz dieses 2ten Theils) noch von der uneingeschränkten Natur Gottes ab. (nach dem 21sten Satze des 1sten Theils.) Sondern er wird (nach dem 28sten Satze des 1sten Theils) zu existiren und zu handeln von solchen Ursachen bestimmt, die ebenfalls wieder von andern Ursachen bestimmt sind, auf eine gewisse und bestimmte Weise zu existiren und zu würken, und diese wieder von andern, und so ins Unendliche fort. Die Dauer unsers Körpers hängt also von der gewöhnlichen Ordnung der Natur und Beschaffenheit der Dinge ab. Wie aber die Dinge beschaffen sind, davon ist eine vollständige Erkenntniß in Gott, in wie fern er die Vorstellungen von ihnen allen, nicht aber, in wie fern er nur eine Vorstellung

von

von dem menschlichen Körper hat; (nach dem Corol. des 9ten Satzes) also ist die Erkenntnis von der Dauer unsers Körpers in Gott sehr unvollständig, in wiefern derselbe nur als die Natur unserer Seele ausmachend betrachtet wird, d. i. (nach dem Corol. des 11ten Satzes) diese Erkenntniß ist in unserer Seele nur sehr unvollständig.

Ein und dreyßigster Satz.

Wir können von der Dauer der einzelnen auſſer uns vorhandenen Dinge nur eine sehr unvollständige Erkenntniß haben.

Beweis.

Denn ein jedes einzelnes Ding, z. B. der menschliche Körper, muß von einem andern einzelnen Dinge auf eine gewisse und bestimmte Weise zu seyn und zu handeln bestimmt werden, dieses einzelne Ding wieder von einem andern, und so ins Unendliche fort. (vermöge des 28sten Satzes des 1sten Theils) Da wir nun aber aus dieser, allen einzelnen Dingen gemeinen Eigenschaft im vorhergehenden Satze bewiesen haben, daß wir von der Dauer unseres Körpers nur eine sehr unvollständige Erkenntniß haben; so muß dieser Schluß auch von der Dauer aller einzelnen Dinge gelten, daß wir nemlich von ihr nur eine sehr unvollständige Erkenntniß haben können.

Corol-

Corollarium.

Hieraus folgt, daß alle einzelne Dinge zufällig und der Auflösung unterworfen sind. Denn wir haben von ihrer Dauer keine vollständige Erkenntniß, (nach dem vorigen Satze) und das ist es eben, was man unter der Zufälligkeit der Dinge und der Möglichkeit ihrer Auflösung sich denken muß. (S. das Schol. 1. zum 33sten Satze des 1sten Theils) denn (nach dem 29sten Satze des 1sten Th.) gibt es sonst nichts Zufälliges.

Da sich dieser und der vorhergehende Satz auf einerley Beweisgründe stützen, diese aber an den in ihren Beweisen angeführten Stellen, bereits kritisch beleuchtet und verworfen worden; so kann ich einer Widerlegung der Beweise beyder Sätze überhoben seyn, indem ich blos die Leser auf die Anmerkungen zu jenen in dem Originaltexte angeführten Sätzen verweise. Da es uns aber nicht um eine bloße Prüfung und Widerlegung der Beweise, sondern hauptsächlich darum zu thun ist, ob die Behauptungen des Verfassers an sich wahr oder falsch sind, oder was in Ansehung ihres Gegenstandes Wahrheit ist, so wird folgende Anmerkung vielleicht geschickt seyn, die Leser über diesen Punkt zu orientiren.

Der menschliche Körper und überhaupt jeder Gegenstand, jeder Körper hat eine Dauer, d. i. sein Daseyn hat eine durch anschauliche Merckmale bestimmte protensive Größe, oder er existirt eine bestimmte Zeit hindurch. Die Größe des würksamen Daseyns des Körpers als einer Erscheinung, wird durch das Anheben und Aufhören seiner würksamen Erscheinung bestimmt und begränzt. Nun besteht aber das Erkennen überhaupt in dem Bezogenwerden einer Vorstellung auf

einen bestimmten Gegenstand, und das Erkennen a posteriori (als von welchem hier die Rede ist) in dem Bezogenwerden einer empirischen Vorstellung auf einen solchen bestimmten Gegenstand. Der Aktus des Bezogenwerdens ist ein Geschäft des Verstandes durch die Begriffe; und der Gegenstand, auf welchen mittelst der Begriffe die empirische Vorstellung oder Anschauung bezogen wird, wird dem Gemüthe durch die Sinnlichkeit gegeben. In der Erkenntniß sind also beyde, Verstand mit seinen Formen der Begriffe, und Sinnlichkeit mit ihren Formen, Zeit und Raum zugleich würksam; und eine Erkenntniß ist vollständig, wenn in der Anschauung alle wesentlichen Merkmale des Gegenstandes gegeben und von dem Verstande aufgefaßt sind. Ich sage nun, daß wir eine vollständige Erkenntniß von der Dauer des menschlichen Körpers, so wie aller auffer uns existirenden Körper haben können, so weit uns die Data dazu in der Anschauung gegeben sind. Denn hier ist eine empirische Vorstellung, der eine Erscheinung entspricht, ein Körper; selbst die Größe des würksamen Daseyns desselben kann durch anschauliche Merkmale gegeben werden, nemlich durch das wahrgenommene Anheben und Aufhören des würksamen Seyns oder des Erscheinens; und da alle Eintheilung der Zeit durch die reine Anschauung der Zeit dem Gemüthe a priori gegeben ist, so ist auch die Größe des würksamen Daseyns eines Körpers, wenn beyde Grenzpunkte gegeben sind, bestimmbar. Wo aber einer von beyden Grenzpunkten, entweder die Zeit des Anhebens, oder die des Aufhörens des Erscheinens oder würksamen Seyns nicht gegeben ist, haben wir auch keine vollständige Erkenntniß von der Dauer einer Erscheinung. Doch läßt sich die mögliche Dauer des menschlichen Lebens und mehrerer Dinge in der Natur nach analogischen Gründen der Erfahrung wahrscheinlich bestimmen, und darnach ein allgemeiner Maasstab der

Größe

Größe des Daseyns, der auf jedes Individuum seiner Art anwendbar ist, und dessen Erkenntniß, in wiefern sie auf richtigen Erfahrungen beruht, ebenfalls vollständig genannt werden kann, festsetzen.

Was die Behauptung im Corollario betrift, so folgt daraus, daß wir von der Dauer der einzelnen Dinge keine vollständige Erkenntniß haben, gar nicht, daß sie deswegen zufällig und der Auflösung unterworfen sind. Beydes, ihre Zufälligkeit und Auflöslichkeit, hängt weder von unserer vollständigen noch unvollständigen Erkenntniß ihrer Dauer ab; sondern zufällig nennen wir ein Ding in so fern, als sein Daseyn nur als Folge des Daseyns eines vorhergehenden Dinges gedacht und erkannt werden kann; dessen Daseyn, als Folge, ein anderes Daseyn, als Ursach des seinigen, voraussetzt.

Eben so ist auch der Grund der Auflösbarkeit der Körper oder der Trennung ihrer Theile nicht ausser ihnen, sondern in der Beschaffenheit ihrer Materie selbst zu suchen. Ihre Auflöslichkeit ist ein Faktum, von dessen Würklichkeit uns die Erfahrung unmittelbar überzeugt, und wir sind uns bewußt, daß wir dadurch, daß wir von der bestimmten Dauer des Daseyns dieser Körper eine oder keine vollständige Erkenntniß haben, gar nichts zu ihrer Auflösung beytragen.

Daß Dinge, von deren Dauer ich keine vollständige Erkenntniß habe, zufällig und auflöslich sind, ist etwas anders, als wenn man den Grund der Zufälligkeit und Auflöslichkeit derselben in unserer unvollständigen Erkenntniß von der Dauer ihres Daseyns setzt. Aber man sieht wohl, worauf der schlaue Spinoza, dessen Meinungen, so sonderbar und gegen den Strom schwimmend sie auch scheinen mögen, immer doch mit seinem Systeme zusammen hängen, hinzielt.

Die einzelnen Dinge in der Natur, meint er nemlich, sind zufällig und der Auflösung unterworfen, weil wir keine vollständige Erkenntniß von ihrer Dauer haben. Dasjenige also, von dessen Dauer wir eine vollständige Erkenntniß haben, ist nicht zufällig, nicht der Vergänglichkeit unterworfen. Nun haben wir aber eine vollständige Erkenntniß von der Dauer der unendlichen Substanz, oder dem denkenden und ausgedehnten All der Natur, weil sie aus einer Erkenntniß oder aus einem Begriffe folgt, der sich ebenfalls vollständig in der menschlichen Seele befindet, nemlich aus der Erkenntniß oder dem Begriffe von der unendlichen Substanz oder dem denkenden und ausgedehnten All der Natur, (M. s. den 40sten und 47sten Satz dieses Theils) folglich ist die unendliche Substanz oder das denkende und ausgedehnte All der Natur nicht zufällig und vergänglich, sondern nothwendig und ewig. Wir leugnen aber, daß eine vollständige Erkenntniß von der Dauer der unendlichen Substanz oder des denkenden und ausgedehnten Alls der Natur, so wie überhaupt eine vollständige Erkenntniß von dem All der Natur, als einem solchen und als unendlicher Substanz, möglich sey; da in jenem Falle weder ein Anheben noch ein Aufhören des Seyns, und in diesem das Total derselben als solches und als Substanz der Anschauung gar nicht gegeben und also auch nicht erkennbar ist.

Zwey und dreyßigster Satz.

Alle Vorstellungen sind, in wiefern sie auf Gott bezogen werden, wahr.

Beweis.

Denn alle Vorstellungen, die in Gott sind, kommen mit den Dingen, die vorgestellt werden, überein;

(nach

(nach dem Corol. des 7ten Satzes) folglich sind sie alle (nach dem 6ten Grundsatz des 1sten Th.) wahr.

Ob überhaupt Vorstellungen in Gott sind, ob eben die Arten der Vorstellungen, wie bey den Menschen, in ihm vorhanden, ob sie in ihm eben so, wie bey uns Produkte der Sinnlichkeit und des Verstandes und ihrer Formen sind? Diese Fragen lassen sich schlechterdings nicht befriedigend beantworten, mithin auch die Frage nicht, ob die Vorstellungen, die sich Gott von den Dingen macht, mit denselben übereinkommen. Folglich läßt sich auch nicht bestimmen, ob die Vorstellungen von den Dingen in Gott wahr sind. Gott, sein Wesen und seine Eigenschaften, liegen ganz ausser der Sphäre unseres Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens, und jeder Versuch, etwas über diesen Gegenstand dogmatisch zu bestimmen, artet in Anthropomorphismus aus.

Drey und dreyßigster Satz.

In den Vorstellungen ist es nicht etwas Positives, oder Würkliches, um dessenwillen sie irrig genennet werden.

Beweis.

Will man es leugnen, so stelle man sich, wenn es möglich ist, eine positive Weise zu denken, die die Form des Irrthums oder der Unrichtigkeit ausmacht, vor. Diese Weise zu denken kann aber nicht in Gott seyn; (nach dem vorigen Satze) eben so wenig kann sie auch ausser Gott seyn und gedacht werden; (nach dem 15ten Satze des 1sten Theils) Also kann es auch in den Vor-

stellungen nicht etwas Positives seyn, um dessen willen sie irrig genennet werden.

Spinoza will in diesem Satze ohne Zweifel nur so viel sagen, daß eine Vorstellung nur in sofern irrig genannt werde, in wie fern sie etwas setzt, das nicht ist; denn in wiefern sie etwas setzte, das auch wirklich so wäre, wenn die Vorstellung und das Mannichfaltige in derselben, dem vorgestellten Mannichfaltigen entspräche, könnte sie nicht irrig, sondern müste wahr seyn. Die Vorstellung, will er sagen, kann zwar positiv ausgedrükt werden, aber deswegen ist ihr Inhalt doch etwas, das nicht ist, nicht so ist, wie es vorgestellt wird, etwas Negatives, Mangelndes; oder, wie er sich im 35sten Satze ausdrükt, der Irrthum besteht in einem Mangel des Erkenntnisses.

Dieser Satz ist allerdings richtig, wenn man nur statt des allgemeinen Ausdruks der Vorstellung, dessen sich Spinoza hier bedient, den des Urtheils substituiret. Denn auch Empfindungen, Anschauungen und Begriffe sind Vorstellungen, aber als solche und blos für sich genommen, enthalten sie keinen Irrthum, und können ihn nicht enthalten; indem die beyden erstern bloße Affektionen sind, die der Receptivität des Gemüths durch die Sinne zugeführt werden, ein unmittelbar Gegebenes, in welchem kein Irrthum statt finden kann, da die Sinne selbst nicht irren können, und der Irrthum nur ein Fehler des Verstandes ist; die Begriffe an sich aber, und ohne Anwendung und Beziehung auf Anschauungen betrachtet, bloße Formen des Verstandes sind, denen kein Gegenstand in der Anschauung entspricht, und die also auch nichts enthalten können, was einen Mangel oder Widerspruch involvirte.

Nur

Nur bey Urtheilen, nur wenn Gegenstände gegeben sind, welche durch den Verstand unter Begriffe subsumiret werden, kann Irrthum statt finden, und zwar auf doppelte Art, entweder in Ansehung der logischen Form der Urtheile, wenn die Urtheile den Verstandesregeln und also sich selbst widersprechen; oder in Ansehung der Materie oder des Inhalts der Urtheile oder Erkenntniße, wenn nemlich zwischen den Begriffen und den Anschauungen, auf welche jene bezogen werden, ein Widerspruch ist; diese Art des Irrthums würde der empirische oder physische heissen, zum Unterschiede von dem metaphysischen, welcher darin besteht, daß man übersinnliche Gegenstände zur Materie unserer Urtheile, und zu Objekten unserer Begriffe macht, und in Ansehung ihrer, als würklich angeschauter Gegenstände urtheilt, und etwas als würklich erkannt festsetzt und bestimmt, wie z. B. Spinoza selbst mit seiner unendlichen Substanz und den Eigenschaften derselben, dem unendlichen Denken und der unendlichen Ausdehnung, ingleichen mit der Art und Weise der Vorstellungen in Gott thut, weshalb ich denn auch den Beweis, den er von dem gegenwärtigen Satze gibt, da er sich auf eine solche angebliche Erkenntniß, auf ein würkliches Wissen und Erkennen der Beschaffenheit der Vorstellungen in Gott gründet, als bereits widerlegt, übergebe.

Vier und dreyßigster Satz.

Eine jede Vorstellung, welche vollendet, oder vollständig und vollkommen in uns ist, ist wahr.

Beweis.

Wenn wir sagen, daß wir eine vollständige und vollkommene Vorstellung in uns haben, so heißt das

(nach dem Corol. zum 11ten Satze) nichts anders, als daß eine vollständige und vollkommene Vorstellung in Gott sey, in wiefern er das Wesen unserer Seele ausmacht; folglich heißt dieses (nach dem 32sten Satze) weiter nichts, als daß eine solche Vorstellung wahr sey.

Man weiß noch sehr wenig von der Wahrheit einer Vorstellung, wenn man weiter nichts davon erfährt, als daß sie in der Vollständigkeit und Vollkommenheit bestehe. Man muß diese Vollständigkeit und Vollkommenheit näher bestimmen, und sagen, daß sie in der Uebereinstimmung unserer allgemeinen Begriffe oder unserer Erkenntniße mit den Regeln des Denkens und mit den Merkmalen der angeschauten Gegenstände bestehe.

In Empfindungen, Anschauungen und bloßen Begriffen an sich und ohne Beziehung auf Anschauungen betrachtet, kann aus eben dem Grunde keine Wahrheit enthalten seyn, aus welchen kein Irrthum in ihnen statt finden konnte. Nur in Erkenntnißen, und in Begriffen und Urtheilen, die ein würkliches Erkenntniß enthalten, wo Begriffe auf Gegenstände der Erfahrung angewendet werden, ist Wahrheit anzutreffen. Die bloße Vollständigkeit der Merkmale macht auch allein die Wahrheit noch nicht aus. Es kömmt auch dabey noch mit auf den Gegenstand der Erkenntniß selbst an, ob er nemlich auch erkennbar ist, d. i. ob er uns durch Erfahrung, es sey innere oder äußere, gegeben werden kann. So möchten wir die Merkmale von einer Idee, z. B. von Gott immer noch so vollständig anzugeben im Stande seyn, so würde der alle diese Merkmale umfassende Begriff von Gott, wenn der Gegenstand desselben nicht blos als ein gedachtes Ideal, sondern auch als ein würklich angeschautes Objekt genommen würde, doch

nicht

nicht, wenigstens nicht für alle, als eine über allen Zweifel erhabene Wahrheit gelten. Denn in Ansehung übersinnlicher Gegenstände, die wir nicht anschauen können, ist uns schlechterdings unmöglich zu beurtheilen, und zu entscheiden, ob die Vorstellung, die wir uns von ihnen machen, auch mit den wesentlichen Merkmalen dieser Gegenstände selbst übereinstimmen. Und so gibt es auch Erkenntnisse und Begriffe, die dennoch wahr sind, ob sie gleich nicht alle Merkmale des angeschauten Objektes erschöpfen. Sie enthalten doch so viel Wahrheit, als in ihnen Uebereinstimmung der angeschauten Merkmale angetroffen wird, und hingegen gleichwohl keinen Irrthum, in wie fern in der Erkenntniß des Gegenstandes nichts gesetzt wird, das in dem Gegenstande selbst nicht vorhanden wäre.

Den Beweis des Verfassers übergehe ich, da er auf demselben schon geprüften und widerlegten, aus der übersinnlichen Welt hergenommenen Grunde beruht.

Fünf und dreyßigster Satz.

Die Falschheit besteht in einem Mangel der Erkenntniß, welchen die unvollständigen oder verstümmelten und verwirrten Begriffe involviren.

Beweis.

In den Begriffen ist es nicht etwas Positives, das die Form der Falschheit ausmachte; (nach dem 33sten Satze) Nun kann aber die Falschheit nicht in einem absoluten oder gänzlichen Mangel bestehen; (denn nur von der Seele, und nicht vom Körper, sagt man,

daß sie irre oder getäuscht werde) auch nicht in einer gänzlichen Unwissenheit; denn nicht wissen und sich irren ist zweyerley; folglich besteht sie in einem Mangel der Erkenntniß, den die unvollständige Erkenntniß, oder der unvollständige und verwirrte Begriff mit sich führt. W. z. e. w.

Scholium.

In dem Scholium des 17ten Satzes dieses Theils habe ich erklärt, wie und warum der Irrthum in einem Mangel der Erkenntniß bestehe. Hier will ich noch, zur völligen Erläuterung dieser Sache, ein Beyspiel geben. Nemlich die Menschen täuschen sich, wenn sie sich für frey halten. Diese Meynung besteht einzig und allein darin, daß sie sich zwar ihrer Handlungen bewußt sind, aber die Ursachen nicht kennen, die sie dazu bestimmen. Ihr Begriff von Freyheit beruht also darauf, daß sie die Ursachen ihrer Handlungen nicht kennen. Denn wenn sie sagen, die menschlichen Handlungen hiengen vom Willen ab, so sind das bloße Worte, wovon sie keinen Begriff haben. Keiner weiß, was der Wille ist und wie er den Körper bewegt; und die, die etwas anders vorgeben und für die Seele einen Sitz oder Aufenthalt erdichten, erwecken nur Gelächter oder Ekel. Eben so glauben wir, wenn wir die Sonne ansehen, daß sie ungefehr zweyhundert Fuß von uns entfernt sey, ein Irrthum, der nicht blos in dieser Einbildung, sondern darin besteht, daß, indem wir uns solches einbil-

den,

den, wir die wahre Entfernung der Sonne und die Ursache jener Einbildung nicht kennen. Denn ob wir gleich nachher einsehen, daß sie über 600 Erddiameter von uns entfernt sey, so stellen wir sie uns gleichwohl immer noch als näher vor. Denn wir bilden uns die Sonne nicht darum so nahe ein, weil wir ihre wahre Entfernung nicht wissen, sondern darum, weil die Veränderung oder Affektion unsers Körpers das Wesen der Sonne in so fern in sich faßt, als unser Körper selbst von ihr afficirt wird.

Was den Satz selbst betrift, so beziehe ich mich auf das, was ich in der Anmerkung zum 33sten Satze erinnert habe, und füge demselben hier nur noch bey, daß die Unvollständigkeit der Merkmale eines Begriffs, in sich allein, und so lange nicht Bestimmungen in denselben mit aufgenommen werden, die entweder dem Gegenstande widersprechen, oder in demselben gar nicht anzutreffen sind, einen Begriff oder eine Erkenntniß noch nicht falsch oder irrig machen; er ist weiter nichts als analytisch unvollständig. Die eigentliche Falschheit einer Erkenntniß schränkt sich lediglich auf den Mangel der Uebereinstimmung derselben, entweder mit sich selbst d. i. mit dem Grundsatze der Einstimmung und des Widerspruchs, oder mit dem Gegenstande ein; und heist im erstern Falle formal, und im zweyten material.

In dem Scholium bringt der Verfasser blos einige Beyspiele zur Erläuterung seines Begriffs vom Irrthume bey. Sie passen aber nicht sowohl auf die Natur des Irthums selbst, als auf die Quelle des Irrthums, nemlich auf die Unkunde der Menschen in Ansehung der

Gegen-

Gegenstände, über welche sie urtheilen; sie betreffen auch nur eine Klasse der Irrthümer, nemlich nur die abgeleiteten oder diejenigen, die als Folgen vorhergehender irriger Erkenntnisse zu betrachten sind, und treffen nicht zugleich auch die ursprünglichen, die keine andre falsche Erkenntnisse zum Grund haben, sonst unmittelbar selbst irrig sind. Ueberdieß liegt bey der Behauptung des Verfassers, daß sich die Menschen irrten, wenn sie sich für frey hielten, selbst eine falsche Vorstellung von der Freyheit zum Grunde, indem er dem Menschen alle Möglichkeit einer Freyheit und der Vernunft alle eigene Caussalität und Autonomie abspricht; die doch als ein wahres Faktum in der menschlichen Natur vorhanden ist, dessen Realität durch unsere Urtheile über unsere eigenen und anderer Menschen Handlungen und Willensbestimmungen beurkundet und bestätiget wird.

Sechs und dreyßigster Satz.

Die unvollständigen und verwirrten Begriffe erfolgen nach eben der Nothwendigkeit, als die vollständigen, oder klaren und deutlichen erfolgen.

Beweis.

Alle Begriffe sind in Gott; (nach dem 15ten Satze des 1sten Theils) und in wie fern sie sich auf Gott beziehen, sind sie wahr (nach dem 32sten Satze) und vollständig; (nach dem Corol. des 7ten Satzes) folglich sind keine Begriffe unvollständig und verwirrt, als in wie fern sie auf eine besondere Seele eines Subjekts

bezogen

bezogen werden: (Man sehe hierüber den 24 und 28 Satz dieses Theils nach) mithin folgen auch alle Begriffe, die vollständigen sowohl als die unvollständigen, nach gleicher Nothwendigkeit. (vermöge des Corol. zum 6ten Satze).

Ich übergehe die Gründe, auf welchen der Beweis dieses Satzes beruht, da sie sämmtlich in den Anmerkungen zu den angeführten Stellen widerlegt worden sind. Nothwendig ist dem Spinoza eine Sache, entweder in Ansehung ihres Wesens, oder ihrer Ursache. Es existirt ihm aber nur Ein nothwendiges Wesen, nemlich die unendliche Substanz, und eben darum, weil keine endliche Dinge oder Modifikationen die Ursach ihrer selbst sind und seyn können, sondern durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt sind, auf gewisse Weise zu seyn und zu würken, so sind sie auch nicht zufällig, sondern erfolgen eben so nothwendig aus den göttlichen Attributen, als diese selbst ihrem Wesen nach nothwendig sind.

Wir wissen aber schon, daß wir von dem Verhältniß der Dinge zu Gott, und in wiefern ihr Daseyn und Würken von seinem Wesen nothwendig abhängt, schlechterdings keine Erkenntniß haben, und daß mithin auch aller Anspruch auf irgend eine positive Behauptung grundlos sey.

Nothwendig nennen wir dasjenige, dessen Gegentheil unmöglich ist. Absolut nothwendig, dessen Gegentheil an sich, von aller Bedingung unabhängig, unmöglich ist; bedingt nothwendig hingegen, dessen Gegentheil nur unter einer gewissen Voraussetzung, unter gewisser Bedingung, unmöglich ist.

Ab-

Absolut nothwendig sind und erfolgen weder die vollständigen noch unvollständigen, weder die deutlichen noch verwirrten Vorstellungen, man müste denn Grund haben zu behaupten, daß, wenn man irgend eine vollständige oder deutliche, unvollständige oder undeutliche Vorstellung setzt, solche das Gegentheil schlechterdings ausschlösse, daß es sowohl der Gegenstand als die Natur des an die Sinnlichkeit gebundenen und mittelst derselben zum Theil von den sinnlichen Organen abhängigen Vorstellungsvermögens schlechterdings erheische, diese und keine andere Vorstellung von dem Gegenstande zu haben, daß eine andere als diese bestimmte deutliche oder verworrene Vorstellung gar nicht möglich sey. Dieses würde aber gerade allen Unterschied zwischen vollständigen und unvollständigen, deutlichen und undeutlichen Vorstellungen aufheben und unmöglich machen; es würde entweder nur vollständige oder unvollständige, deutliche oder undeutliche Vorstellungen geben; oder, wenn diese Beschaffenheiten der Vorstellungen von den Objekten selbst abhängen sollten, so würde behauptet werden müssen, daß sie schlechterdings nur diese vollständige oder unvollständige, deutliche oder verworrene Vorstellung zuliessen, welches eben so ungereimt wäre.

Eine Vorstellung ist nur bedingt nothwendig vollständig oder deutlich, wenn nemlich im erstern Falle alle oder nicht alle Merkmale in dem Stoffe der Vorstellung enthalten sind, die in dem vorgestellten Objekte dergestalt angeschaut und zusammengefaßt werden, daß ich nunmehr den Gegenstand von andern unterscheiden kann; im zweyten Falle aber, wenn ich die Merkmale eines Gegenstandes von einander selbst zu unterscheiden im Stande bin. So auch in Ansehung der den vollständigen und unvollständigen Vorstellungen entgegengesetzten

Beschaffenheiten derselben. Nur wenn diese Bedingungen voraus gehen, werden sie nothwendig das, was sie seyn sollten, vollständige oder unvollständige, deutliche oder undeutliche Vorstellungen.

Sieben und dreyßigster Satz.

Das, was allen gemein (siehe oben den 2ten Lehnsatz) und sowohl in dem Theile als in dem Ganzen anzutreffen ist, macht das Wesen eines einzelnen Dinges nicht aus.

Beweis.

Will man es läugnen, so denke man sich, wenn es anders möglich ist, daß solches das Wesen eines einzelnen Dinges, z. B. das Wesen von B, ausmache. Es wird also (nach der 2ten Definit. in diesem Theile) nicht ohne B seyn und gedacht werden können. Dieses ist aber gegen die Hypothese. Folglich gehört es auch nicht zum Wesen des B, und macht auch das Wesen eines einzelnen Dinges nicht aus.

Da sich überhaupt von keinem Dinge angeben läßt, worinn es an sich, oder worinn sein Wesen bestehe; da wir Dinge an sich oder das Wesen der Dinge nicht erkennen, so läßt sich auch nicht angeben, worin es nicht bestehe; oder wenn auch der Satz, in welchem eine negative Bestimmung von dem Dinge an sich ausgedrükt wird, wahr wäre, z. B. das Wesen der Seele, oder das, was die Seele an sich ist, das Wesen des Subjekts der Vorstellungen, besteht nicht in Vorstellungen,

so

so weiß und erkennet man doch dadurch von diesem Dinge an sich, diesem Wesen, nichts Positives, das ist, so viel als nichts.

Das, was allen Dingen gemein ist, das Gemeinschaftliche, z. B. bey den Gegenständen der Sinnenwelt, die Undurchdringlichkeit, Ausdehnung, sind Begriffe, Prädikate, die wir denselben nicht als Dingen an sich, nicht dem sogenannten innern Wesen der Dinge, sondern den Dingen, als Erscheinungen, beylegen. Die Undurchdringlichkeit, (sie mag nun entweder die mathematische d. i. diejenige, die in der Unfähigkeit der Materie besteht, in einen engern Raum, als den, welchen ihre leeren Zwischenräume zulassen, zusammengedrükt zu werden, oder die dynamische, d. i. diejenige seyn, die in der Unmöglichkeit besteht, den Raum der Ausdehnung der Materie durch das Eindringen einer andern Kraft gänzlich zu verlieren) macht das innere Wesen der Körper, das, was sie an sich sind, nicht aus, sie ist ein gemeinschaftlicher Charakter aller Dinge als Erscheinungen; und so ist es auch in Ansehung alles dessen, was allen Dingen gemeinschaftlich zukommen mag, aller Bestimmungen, die allen Dingen gemein seyn mögen.

Man kann also dem Verfasser diesen Satz zugeben, ohne Gefahr zu laufen, in eine Schlinge oder einen Hinterhalt zu fallen.

Acht und dreyßigster Satz.

Das, was allen gemein, und eben sowohl in dem Theile als in dem Ganzen ist, kann nicht anders als vollständig gedacht werden.

Beweis.

Es sey A. etwas, das allen Körpern gemein und eben so wohl in dem Theile eines jeden Körpers als in dem Ganzen vorhanden ist; so sage ich, A könne nicht anders als vollständig begriffen werden. Denn der Begriff davon wird (nach dem Corol. des 7ten Satzes) nothwendig in Gott vollständig seyn, in wiefern derselbe sowohl einen Begriff von dem menschlichen Körper als Begriffe von dessen Veränderungen oder Affektionen hat, welche (nach dem 16. 25. und 27sten Satze) die Natur sowohl des menschlichen Körpers als der äussern Körper zum Theil involviren, d. i. (nach dem 12. und 13ten Satze) dieser Begriff wird nothwendig in Gott vollständig seyn, in wiefern er die menschliche Seele ausmacht, oder in wiefern er Begriffe hat, die in der menschlichen Seele sind. Die Seele stellet sich also (nach dem Corol. zum 11ten Satze) A nothwendig vollständig vor, und zwar sowohl in wiefern sie sich selbst, als in wiefern sie sich ihren oder irgend einen äußern Körper vorstellt, und A kann auch auf keine andere Art begriffen werden.

Corollarium.

Hieraus folgt, daß es einige Vorstellungen oder Begriffe gebe, die allen Menschen gemein sind. Denn alle Körper kommen (nach dem 2ten Lemma) in einigen Stücken mit einander überein, welche (nach dem vorhergehenden Satze) von allen vollständig, oder klar und deutlich gedacht werden müssen.

So lange nicht bestimmt gesagt wird, was denn dies für ein Etwas sey, das allen Dingen gemeinschaftlich und sowohl den Theilen, als dem Ganzen zukomme, so lange kann man auch nicht mit Zuverlässigkeit behaupten, ob dieses gemeinschaftliche Etwas sich vollständig denken und erkennen lasse, oder nicht. Denn das allen Gemeine, Gemeinschaftliche, Allgemeine blos für sich als Subjekt eines Satzes genommen, ist ein blosser Verstandesbegriff, der, ohne Anwendung auf Anschauungen, keine Bedeutung hat, und von allem Inhalt leer ist. Er enthält mithin auch kein Mannichfaltiges, keine unterscheidbaren Merkmale; und es kann folglich gar nicht einmal gefragt werden, ob er sich vollständig denken oder erkennen lasse; indem Vollständigkeit der Erkenntniß ein begriffenes Mannichfaltiges voraussetzt. In dem Gemeinschaftlichen, als einem an sich ganz leeren Verstandesbegriff, liegt kein Grund, warum etwas, das allen Dingen gemein und eigen ist, das aber nicht angegeben wird, nothwendig vollständig gedacht werden müsse.

Aber selbst in dem Falle, wenn das, was allen Dingen gemeinschaftlich zukommen und eigen seyn soll, bestimmt angegeben wird, läßt sich nicht mit Grunde behaupten, daß sich dasselbe nicht anders als vollständig denken lasse, da die Vollständigkeit unserer Vorstellungen nicht von den Gegenständen derselben allein, sondern auch von der allgemeinen und besondern Beschaffenheit unserer Receptivität und dem jeden Gemüthe eigenen Grade der Spontaneität und des Bewußtseyns der Merkmale eines Gegenstandes abhängt. Ueberdieß ist das allen Gemeine, wenn es würklich erkennbar seyn soll, immer ein anschauliches Objekt unserer Vorstellung, wir mögen uns dasselbe nun als etwas, das unserm Körper selbst, oder auch andern Körpern ausser uns, eigen ist,

oder als etwas, das allen Dingen gemeinschaftlich zukömmt, betrachten, und es kann in ihm, als einem solchen Objekte, der Grund der vollständigen und deutlichen Erkenntniß desselben so wenig als in einem jeden andern sinnlichen Objekte liegen; da zum Erkenntniß nicht blos ein Stoff der Vorstellung, welcher einem sinnlichen Gegenstande entspricht, durch die Sinnlichkeit gegeben wird, sondern auch eine Form der Vorstellung, durch Beziehung des Begriffs auf jenen Stoff, welches blos ein Geschäft der Selbstthätigkeit des Verstandes ist, erfodert wird. Der Verstand muß etwas hinzuthun und hervorbringen, was das Objekt nicht geben kann. Ein solches allen sichtbaren Dingen gemeinschaftlich zukommendes Etwas ist z. B. die Materie. Diese kann zwar als sinnlicher Gegenstand, als Erscheinung genommen, vollständig erkannt werden, allein worin sollte in ihr der Grund liegen, daß sie auch von jedem Verstande würklich vollständig erkannt werden müste? Der gemeine Verstand hat nur einen klaren und undeutlichen Begriff von der Materie, als Erscheinung, der spekulative hingegen, einen entwickelten deutlichen, mithin aus einem Bewußtseyn der in der Materie enthaltenen einzelnen Merkmale und Bestimmungen derselben entstandenen vollständigen Begriff. Indeß dem gemeinen Menschenverstande es genug ist, die Materie als etwas sichtbares, das sich zugleich fühlen und betasten läst, zu erklären, betrachtet sie der spekulative Verstand nach allen ihren physischen Bestimmungen, phaonomisch, dynamisch, mechanisch und phänomenologisch.

Wollte man sich aber gar anmaßen, die Materie nach dem zu bestimmen, was sie als Ding an sich, als transscendentales Substrat derselben als Erscheinung wäre, so würde man sich die vergeblichste Mühe von der Welt geben, auch nur das geringste Merkmal von ihr,

als Ding an sich, auffinden, geschweige denn die Merkmale dessen, was sie an sich wäre, vollständig angeben und erkennen zu wollen.

Uebrigens ist aber das, was allen gemein ist, ein Begriff, bey welchem man nicht weiß, was man sich darunter denken soll, nicht weiß, ob es würkliche anschauliche Gegenstände, oder bloße Beschaffenheiten derselben, seyn sollen. Will man würkliche Dinge, die allen gemein sind, darunter verstehen, so gibt es entweder dergleichen gar nicht, oder sie sind wenigstens als solche für uns gar nicht erkennbar. Denn in wiefern sie allen gemeine Dinge sind, können sie kein Gegenstand unserer Anschauung seyn. Will man sie aber als Beschaffenheiten solcher sinnlicher Gegenstände gelten lassen, so kann man nicht sagen, daß sie sowohl in den Theilen, als in dem Ganzen derselben angetroffen, d. i. unmittelbar in den Gegenständen selbst angeschauet würden. Sie sind kein Werk der Objekte selbst, sondern, wenn sie blos als Gegenstände der Anschauung betrachtet werden, erst durch die Formen unserer Sinnlichkeit, Raum und Zeit, und in wiefern wir sie als etwas, das allen Objekten der Anschauung gemeinschaftlich zukommen soll, ansehen, zugleich durch die Formen des Verstandes, durch Begriffe, insonderheit den Begriff der Totalität und der Gemeinschaft möglich.

Was nun noch das Coroll. betrift, so ist zwar allerdings richtig, daß es Begriffe und Vorstellungen gebe, die allen Menschen gemein sind; allein dieses folgt nicht aus dem Satze des Verfassers; oder daraus, daß das, was allem gemein sey, nicht anders als vollständig gedacht werden könne. Aus dem nothwendig vollständigen Denken des allen Gemeinen fließt die Möglichkeit solcher allen Menschen gemeinschaftlichen Begriffe und Vorstellungen nicht. Denn ich habe gezeigt, daß das

voll-

vollständige Denken dessen, was allen gemein ist, nicht nothwendig und der Begriff des allen Gemeinen oder Gemeinschaftlichen, Allgemeinen, ohne Anwendung auf Objekte der Anschauung ein leerer Begriff sey; es kann also auch überhaupt nichts aus demselben folgen.

Es gibt Anschauungen und Begriffe, welche allen Menschen, dem menschlichen Verstande überhaupt, eigenthümlich sind; nicht aber darum, weil alle Körper in einigen Stücken mit einander überein kommen, die von allen Menschen vollständig, d. i. nicht blos klar, sondern auch deutlich und vollständig gedacht werden, sondern weil sie dem menschlichen Erkenntnißvermögen a priori, und durch die eigene Natur desselben gegeben sind. Sie werden nicht durch ein sinnliches Allgemeines, das nirgends in der Erfahrung vorkömmt, oder a posteriori gegeben, sondern sie selbst sind die Bedingungen, welche vorausgehen müssen, um unsern Erfahrungen und Erkenntnissen Allgemeinheit zu verschaffen. Von diesen Arten von Vorstellungen, die allen Menschen gemein sind, redet aber Spinoza nicht, sondern, wie sich in der Folge zeigen wird, von den sogenannten allgemeinen Begriffen, (notiones communes) denen Dinge, die allen gemein sind, entsprechen sollen, und die er selbst von allgemeinen Begriffen, (notiones universales) unterscheidet.

Neun und dreyßigster Satz.

Das, was dem menschlichen Körper und einigen äussern Körpern, von welchen der menschliche Körper afficirt zu werden pflegt, und eben sowohl einem jeden Theile, als dem Ganzen derselben,

gemein und eigen ist; dessen Begriff muß auch in der Seele vollständig vorhanden seyn.

Beweis.

Es sey A dasjenige, was dem menschlichen Körper und einigen äussern Körpern gemein und eigen ist, und eben sowohl in dem menschlichen Körper, als in jenen äussern Körpern, und endlich eben sowohl in dem Theile eines jeden äussern Körpers, als in dem Ganzen enthalten ist; so wird von A selbst ein vollständiger Begriff in Gott seyn, (nach dem Corol. des 7ten Satzes) sowohl in wiefern er einen Begriff von dem menschlichen Körper, als in wiefern er Begriffe von den vorhin angenommenen äussern Körpern hat. Gesetzt nun, der menschliche Körper würde von einem äussern Körper mittelst desjenigen afficirt, was dieser mit jenem gemein hat, d. i. mittelst des A, so wird der Begriff von dieser Affektion oder Veränderung die Eigenschaft des A involviren; (nach dem 16ten Satze) der Begriff dieser Affektion wird also, in wiefern sie die Eigenschaft des A involvirt, vollständig in Gott seyn, in wiefern derselbe von dem Begriffe des menschlichen Körpers afficirt ist, d. i. (nach dem 13ten Satze) in wie fern er die Natur der menschlichen Seele ausmacht. Folglich ist dieser Begriff (nach dem Corol. des 11ten Satzes) auch in der menschlichen Seele vollständig.

Corol-

Corollarium.

Hieraus ergibt sich, daß die Seele desto fähiger sey, vieles vollständig zu erkennen, je mehr ihr Körper mit andern Körpern gemein hat.

Dieser Satz ist nach der zu dem vorigen Satze gemachten Anmerkung zu beurtheilen; da er nur eine Anwendung auf den menschlichen Körper ist. So wie in jenem Satze unbestimmt blieb, was denn das sey, was allem gemeinschaftlich zukomme, so erfährt man auch hier nicht, was der menschliche Körper mit den äußern ihn afficirenden Körpern gemein habe. Es läßt sich also auch nicht bestimmt angeben, ob der Begriff von dem, was der menschliche Körper mit den ihn afficirenden Körpern gemein hat, vollständig in dem Gemüthe vorhanden sey. Denn ein Begriff, oder eine Vorstellung, setzt einen bestimmten Gegenstand voraus; man hat aber noch keinen solchen, so lange man das, was die menschlichen Körper mit andern auffer ihnen existirenden Körpern gemein haben sollen, nicht bestimmt angibt. Gesetzt aber auch, daß etwas als ein solches, das dem menschlichen Körper mit den übrigen auffer ihm vorhandenen Körpern gemeinschaftlich zukäme, angegeben würde, so habe ich gezeigt, daß dieses Etwas nicht nothwendig Vollständigkeit des Begriffs involviren könne; und fällt mithin die aus dem Satze im Corollario gezogene Folgerung von selbst hinweg.

Vierzigster Satz.

Diejenigen Begriffe, die in der Seele aus Begriffen, die in ihr vollständig sind, folgen, sind ebenfalls vollständig.

Beweis.

Dieser ist klar. Denn wenn wir sagen, daß in der menschlichen Seele ein Begriff aus solchen Begriffen folge, die in ihr vollständig vorhanden sind, so heist das (nach dem Corol. des 11ten Satzes) nichts anders, als daß es in dem göttlichen Verstande selbst einen Begriff gebe, dessen Ursach Gott ist, nicht in wie fern er unendlich, auch nicht in wiefern er von den Vorstellungen oder Begriffen mehrerer einzelner Dinge afficirt ist; sondern nur in wiefern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht.

Erstes Scholium.

Hiermit hätte ich die Ursach der Begriffe, welche gemeine (Notiones communes) genennet werden, und die Fundamente unserer Vernunftschlüsse sind, erklärt. Allein es gibt auch noch andere Ursachen einiger Grundsätze oder Begriffe, welche nach eben dieser Methode erklärt zu werden verdienten, indem aus ihnen erhellen würde, welche Begriffe vor allen andern am nützlichsten sind, und welche wieder fast gar keinen Nutzen haben; welche Begriffe ferner gemein, und welche nur denen, die nicht von Vorurtheilen eingenommen sind, klar und deutlich sind, welche endlich auf einem falschen Grunde beruhen. Außerdem würde sich daraus auch noch ergeben, woher diejenigen Begriffe, welche nachgesetzt (notiones secundae) heissen, und folglich auch die Grundsätze (axiomata) die sich auf jene gründen, ihre

ren Ursprung nehmen, und andere Dinge mehr, auf die mich das Nachdenken über diese Gegenstände ehedem geführet hat. Weil ich dieses alles aber einer eigenen Abhandlung bestimmt habe, und um auch durch allzugroße Weitläuftigkeit keinen Ueberdruß zu erregen, so habe ich diese Gegenstände hier lieber übergehen wollen. Um aber gleichwohl nichts zu übergehen, das hier zu wissen nöthig ist, will ich kürzlich die Ursachen hinzufügen, aus welchen die Begriffe, welche transscendental (Termini transscendentales) heissen z. B. ein Ens, ein Ding, ein Etwas, ihren Ursprung genommen haben. Sie entspringen nemlich daraus, daß der menschliche Körper, da er eingeschränkt ist, nur eine gewisse Anzahl Bilder (was ein Bild sey, habe ich im Scholium zum 17sten Satze dieses 2ten Theils erklärt) auf einmal deutlich in sich aufzunehmen fähig ist. Wird aber diese Zahl überschritten, so fangen diese Bilder an, sich zu verwirren, und wenn diese Zahl der Bilder, die der Körper auf einmal mit Deutlichkeit in sich aufzunehmen vermag, weit überschritten wird, so verwirren sie sich ganz unter einander. Dieses vorausgesetzt, erhellet aus dem Corol. zum 17ten und 18ten Satze dieses Theils, daß die menschliche Seele sich so viel Körper auf einmal deutlich wird imaginiren können, als Bilder in ihrem Körper auf einmal abgedrukt werden können. Wenn aber die Bilder im Körper sich ganz unter einander verwirren, so kann sich die Seele auch alle Körper nur verwirrt und ohne sie im geringsten

sten zu unterscheiden, vorstellen und wird sie gleichsam unter einem Attribut zusammen fassen, nemlich unter dem Attribut Ding, Sache u. s. w. Es läßt sich dieses auch daraus herleiten, daß die Körper nicht immer denselben Grad von Lebhaftigkeit behalten, und aus noch andern Ursachen, die jenen analog sind, deren Ausführung aber hier nicht nöthig ist; weil zu dem Zweck, welchen wir beabsichtigen, es schon hinlänglich ist, nur eine Ursach in Betrachtung zu ziehen. Denn sie laufen alle darauf hinaus, daß diese Ausdrücke im höchsten Grade verworrene Vorstellungen anzeigen. Endlich sind auch aus ähnlichen Ursachen diejenigen Begriffe entstanden, welche man allgemeine, (universales) nennet, als Mensch, Pferd, Hund u. s. w. Weil nemlich in dem menschlichen Körper so viel Bilder, z. B. von Menschen auf einmal abgedrukt werden, daß sie die Vorstellungskraft, zwar nicht ganz, aber doch so weit übersteigen, daß die Seele die kleinen Verschiedenheiten der einzelnen Menschen, (z. B. die Farbe, Größe u. s. w. eines jeden Individuums) und ihre bestimmte Anzahl nicht auffaßen, sondern nur dasjenige sich deutlich vorstellen kann, worinn alle diese Gegenstände, in wiefern der Körper von ihnen afficirt wird, übereinkommen; indem eben von diesen und zwar hauptsächlich von jedem derselben besonders, der Körper afficiret worden ist; so bezeichnet man dieses mit dem Namen Mensch, und leget denselben den zahllosen Individuen bey. Denn die Seele kann sich, wie gesagt, die bestimmte

stimmte Zahl der einzelnen Menschen nicht vorstellen. Hiebey ist aber zu merken, daß alle diese Begriffe nicht von allen auf eben diese Art gebildet werden, sondern daß sich dieselbe bey einem jeden nach Beschaffenheit desjenigen Gegenstandes ändere, von welchem der Körper öfterer ist afficirt worden, und den die Seele sich leichter vorstellet, oder dessen sie sich leichter wieder erinnert. Derjenige z. B. welcher öfters die Statur der Menschen mit Bewunderung betrachtet hat, wird unter der Benennung Mensch ein Thier von aufgerichteter Statur verstehen; da hingegen diejenigen, die an dem Menschen etwas anders zu betrachten gewohnt sind, sich auch ein andres gemeinschaftliches Bild von ihm machen, und sich denselben z. B. als ein lachendes oder zweybeinigtes Thier ohne Federn, als ein vernünftiges Thier u. s. w. vorstellen werden; und eben so wird sich ein jeder von allen übrigen Gegenständen, je nach der Beschaffenheit seines Körpers, allgemeine Vorstellungen oder Bilder entwerfen. Es ist also kein Wunder, daß unter den Philosophen, die die natürlichen Dinge durch die bloßen Bilder der Dinge erklären wollten, so viel Streitigkeiten entstanden sind.

Zweytes Scholium.

Aus allem, was bisher angeführt worden, erhellet deutlich, daß wir uns vieles vorstellen und uns allgemeine Begriffe bilden, I. von einzelnen Gegenständen, die uns durch die Sinne verstümmelt, verworren, und

ohne

ohne Ordnung in Rükſicht auf den Verſtand vorgeſtellet werden: (ſ. Corol. zum 29ſten Satze) und ich pflege daher dergleichen Perceptionen eine Erkenntniß aus ungewiſſer Erfahrung (experientiâ vagâ) zu nennen. II. Aus Zeichen, z. B. daraus, daß wir uns, wenn wir gewiſſe Worte hören oder leſen, ſogleich wieder der Sachen erinnern und uns von ihnen ſolche Vorſtellungen machen, die jenen ähnlich ſind, welche die Sachen ſelbſt in uns erwecken. (S. das Schol. zum 18ten Satze) Dieſe zwey Arten, die Dinge zu betrachten, werde ich künftig die Erkenntniß der erſten Gattung, Meinung oder Einbildung nennen. III. Endlich entſtehen ſie daraus, daß wir gemeinſchaftliche Begriffe (notiones communes) und vollſtändige Vorſtellungen von den Eigenſchaften der Dinge haben. (S. das Corol. des 38ſten Satzes, und den 39ſten Satz nebſt ſeinem Corol. ingl. den 40ſten Satz) und dieſe Art will ich die Vernunft und die Erkenntniß der zweyten Gattung nennen. Außer dieſen zwey Gattungen der Erkenntniß gibt es, wie ich im Folgenden zeigen werde, noch eine dritte, die ich die anſchauende Erkenntniß nennen will. Dieſe Art der Erkenntniß gehet von dem vollſtändigen Begriff des formalen Weſens einiger Attribute Gottes zur vollſtändigen Erkenntniß des Weſens der Dinge über. Wir wollen alles dieſes durch ein Beyſpiel erläutern. Es werden z. B. drey Zahlen gegeben, um eine vierte zu finden, die ſich zur dritten, wie die zweyte zur erſten verhalten ſoll. Ein Kaufmann wird

ſich

sich nicht bedenken, sogleich die zweyte Zahl durch die dritte zu multipliciren, und das Produkt durch die erste Zahl zu dividiren; weil er nemlich das, was er von seinem Lehrmeister ohne den geringsten Beweis gehöret, noch nicht vergessen hat, oder weil er dieses oft an den einfachsten Zahlen aus Erfahrung oder vermöge der Demonstration des 19ten Satzes im 7ten Buche des Euklid, nemlich aus der gemeinschaftlichen Eigenschaft der Proportionalzahlen, erkannt hat. Allein bey den einfachsten Zahlen ist dieses alles nicht nöthig. Wenn z. B. die Zahlen 1. 2. 3. gegeben sind, so sieht jeder, daß die vierte Proportionalzahl die Zahl 6 sey, und zwar viel deutlicher, weil wir aus dem Verhältniß der ersten Zahl zur zweyten, das wir auf den ersten Blik sehen, sogleich die vierte schließen.

Ein und vierzigster Satz.

Die Erkenntniß der ersten Gattung ist die einzige Ursache der Falschheit, die der zweyten und dritten hingegen ist nothwendig wahr.

Beweis.

Zu der Erkenntniß der ersten Gattung gehören, wie ich im vorigen Scholium gesagt habe, alle unvollständige und verworrene Begriffe; mithin ist diese Erkenntnißgattung (nach dem 3sten Satze) die einzige Ursach der Falschheit. Hiernächst gehören zur Erkenntniß der zweyten und dritten Gattung die vollständigen

Be-

Begriffe; folglich ist sie (nach dem 34sten Satze) nothwendig wahr.

Zwey und vierzigster Satz.

Nur die Erkenntniß der zweyten und dritten, nicht aber die der ersten Gattung, lehret uns das Wahre vom Falschen unterscheiden.

Beweis.

Dieser Satz ist für sich klar. Denn wer das Wahre vom Falschen zu unterscheiden versteht, muß einen vollständigen Begriff vom Wahren und Falschen haben; d. i. (vermöge des 2ten Schol. des 40sten Satzes) er muß das Wahre und Falsche nach der zweyten oder dritten Gattung der Erkenntniß einsehen.

Ich nehme hier die drey vorhergehenden Sätze, da sie sich auf einander unmittelbar beziehen, zusammen. Der 40ste Satz selbst ist sehr unbestimmt und falsch. Man kann eigentlich nicht sagen, daß Begriffe aus Begriffen, Vorstellungen aus Vorstellungen folgen, oder gefolgert werden; sondern man schließt von Sätzen auf Sätze, man folgert Sätze aus Sätzen oder Urtheilen, oder es folget ein Satz aus dem andern. So lange man blos von Vorstellungen, oder Begriffen, oder Ideen, wie sie Spinoza nennt, als solchen redet, kann man gar nicht sagen, daß sie aus einander folgen. Es folgt keine Anschauung aus der andern, kein Begriff aus dem andern, es mag nun der gesetzte, angenommene Begriff ein allgemeiner, abstrakter, oder ein reiner Verstandesbegriff

begriff seyn. Nur wenn Vorstellungen und Begriffe zu Sätzen oder Urtheilen verbunden werden, verstatten sie Folgerungen oder Schlüsse. Von den Vorstellungen überhaupt und Begriffen insonderheit sagt man nur, daß sie enthalten, begreifen, nemlich Merkmale. In den Anschauungen sind die Merkmale enthalten, die durch die sinnlichen Gegenstände der Sinnlichkeit vorgehalten werden. Die Begriffe enthalten Vorstellungen unter sich, wenn sie als Merkmale in den Vorstellungen selbst angetroffen werden; in sich hingegen, wenn die Vorstellungen als Merkmale in dem Begriffe liegen. In der Vorstellung eines Pferdes liegt der Begriff des Thieres, als ein Merkmal, unter dem Begriff des Thieres ist die Vorstellung vom Pferde enthalten. Der Begriff Mensch faßt die Vorstellungen von einem organischen Körper und den in ihm befindlichen intellektuellen Vermögen in sich, beyde der Körper und die Gemüthsvermögen sind Merkmale, die im Begriff vom Menschen liegen. Ein Begriff kann vollständig und deutlich seyn, und dennoch Vorstellungen unter sich enthalten, die unvollständig und undeutlich sind, oder ein vollständiger und deutlicher Begriff kann als Merkmal in Vorstellungen angetroffen werden, die selbst unvollständig und undeutlich sind. Der Begriff vom Thier mag noch so vollständig und deutlich seyn, so folgt daraus noch nicht, daß ich eine vollständige und deutliche Erkenntniß z. B. vom Zebra, vom Ichneumon und dergl. unbekannten Thierarten mehr habe. In diesen ist der Begriff vom Thier zwar als Merkmal enthalten, die Vorstellung von diesen besondern Thieren ist aber darum nicht vollständig und deutlich. Liegen hingegen die Vorstellungen als Merkmal in dem Begriffe, so ist natürlich, daß, je vollständiger und deutlicher die Merkmale des Begriffs erkannt werden, auch der Begriff desto vollständiger und deutlicher seyn müsse. Wenn dies der

Fall

Fall seyn soll, den Spinoza im Sinne gehabt hat, so hätte er ihn wenigstens sehr dunkel und unbestimmt ausgedrückt; denn was in einem Begriff enthalten ist, folgt nicht aus ihm, sondern liegt in ihm, macht eben das Wesen desselben aus.

In dem ersten Scholium zu demselben Satze äußert der Verfasser gleich zu Anfange, die Entstehungsart der gemeinschaftlichen oder gemeinen Begriffe, (notiones communes) erklärt zu haben, und daß sie die Fundamente unserer Vernunftschlüsse wären. Jene Entstehungsart gründete sich in der Voraussetzung von Etwas, das allem gemein wäre, und dem also auch Vorstellungen, die er actiones communes nennt, entsprechen müsten. Wir haben aber gesehen, daß Spinoza dieses Etwas unbestimmt ließ, daß es also eine leere Vorstellung, ohne entsprechenden anschaulichen Objekte, war; der Ausdruck notio communis bezeichnet mithin nichts objektiv Reelles, sondern nur etwas Eingebildetes. Wenn es gemeinschaftliche Begriffe, notiones communes gibt, so kann ihr Daseyn auch nicht in Objekten auſſer unserer Vorstellung gegründet seyn; denn nirgend ist ein Grund in Objekten selbst zu finden, nothwendig und allgemein erkannt werden zu müssen. Vielmehr muß der Grund dieser Nothwendigkeit und Allgemeinheit in der Natur des Verstandes, die bey allen denkenden menschlichen Subjekten dieselbe ist, selbst liegen; und dann wären die notiones communes keine andern als die von uns sogenannten Begriffe a priori, oder die Categorien; die dem Spinoza aber wohl nicht in den Sinn gekommen seyn mögen. Diese sind denn freylich die Fundamente unserer Vernunftschlüsse, so wie überhaupt alles Denkens, Urtheilens und Erkennens; welches von den notionibus communibus, nach unseres Verfassers Begriff, nicht behauptet werden kann,

kann, da sie nicht in der Natur des menschlichen Gemüths selbst a priori, sondern in einem Nichts, das man sich nur als Objekt denkt und einbildet, gegründet sind.

Von diesen gemeinschaftlichen Begriffen, geht der Verfasser zu zwey andern Arten von Begriffen über, die er transscendentales und universales nennt. Zu jenen gehören z. B. die Begriffe von Ding, Etwas, und er leitet sie aus der Eingeschränktheit des menschlichen Körpers her, der nicht fähig sey, mehr als nur eine gewisse Anzahl von Bildern auf einmal deutlich aufzunehmen. Werde diese Anzahl überschritten, so geriethen diese Bilder in Verwirrung und ließen sich im geringsten nicht unterscheiden. Die Seele fasse dann dieses verwirrte Chaos von Bildern gleichsam unter ein Attribut zusammen, und nenne sie Ding, Sache ꝛc. Diese Ausdrücke bedeuteten also weiter nichts als im höchsten Grade verworrene Vorstellungen.

Aus eben dieser Ursache wären auch die notiones universales oder allgemeinen Begriffe entstanden, z. B. Mensch, Pferd, Hund ꝛc. weil nemlich im menschlichen Körper so viel Bilder von Menschen, Pferden, Hunden ꝛc. auf einmal abgedrükt würden, die zwar die Einbildungskraft nicht ganz, aber doch so weit überstiegen, daß die bestimmte Zahl der Menschen nicht von ihr aufgefaßt und vorgestellet werden könne.

Aus allem diesem glaubt nun Spinoza zwey Hauptgattungen von Erkenntniß festsetzen zu können; die er die Erkenntniß aus ungewisser Erfahrung oder der ersten Gattung, und die Vernunft, oder die Erkenntniß der zweyten Gattung nennt. Jene hat ihren Grund in den transscendentalen und allgemeinen Begriffen, die nur zu Irrthum und Falschheit führen, diese hingegen in den gemeinschaftlichen Begriffen, die

ihm allein Wahrheit gewähren. Die Erkenntniß der ersten Gattung entsteht theils aus den Vorstellungen von einzelnen Gegenständen, die uns durch die Sinne verstümmelt, verworren und ohne Ordnung vorgestellet würden, theils aus den Vorstellungen der Zeichen, bey welchen wir uns der Sachen, die sie vorstellen, wieder eben so erinnern, wie wir uns die Sache selbst ehemals vorgestellt haben. Die Erkenntniß der zweyten Gattung hingegen entstehet daher, daß wir gemeinschaftliche Begriffe und vollständige Vorstellungen von den Eigenschaften der Dinge haben.

Diesen fügt er eine dritte Erkenntnißgattung hinzu, die er die anschauende nennt, und die ihm von dem vollständigen Begriff des formalen Wesens einige Attribute Gottes aus, und zur vollständigen Erkenntniß des Wesens der Dinge übergeht.

Es ist nicht blos gegen den Sprachgebrauch, sondern auch gegen die Natur der Sache selbst, ein Ganzes mehrer verworrener sinnlicher Vorstellungen von Dingen, einen transscendentalen Begriff zu nennen. Denn das Transscendentale steht jederzeit dem Empirischen entgegen und ist rein a priori im Gemüthe vorhanden, indeß das Empirische a posteriori durch Empfindung gegeben wird, und einen sinnlichen Eindruck bezeichnet. Es gibt transscendentale Anschauungen und Begriffe. Jene werden unmittelbar auf die Gegenstände der Anschauung, diese aber nur mittelst der Anschauung auf die Gegenstände bezogen. Beydes ist nicht der Fall bey den transscendentalen Begriffen unseres Verfassers; sie bestehen nur in einem Zusammenfluß verworrener sinnlicher Anschauungen, die a posteriori der Sinnlichkeit gegeben sind; also in einem zusammengefaßten Ganzen mehrerer empirischer Anschauungen, die wir deutlich von einander unterscheiden. Weder das Zusammenfassen mehrerer

verworrener sinnlicher Vorstellungen, noch die Verworrenheit derselben, macht die Vorstellungen zu transscendentalen Begriffen; vielmehr machen eben die eigentlich sogenannten transscendentalen Anschauungen, Raum und Zeit, alle empirische Anschauungen, so wie die transscendentalen Begriffe, oder die Categorien alles Zusammenfassen des Mannichfaltigen der Vorstellungen, selbst wenn es nicht deutlich erkannt wird, allererst möglich; und können eben so gut auf einen sinnlichen Gegenstand und auf eine Anschauung desselben, als auf mehrere Erscheinungen und Anschauungen bezogen werden. Wir nennen nicht blos ein zusammengefaßtes Ganzes mehrerer verworrener Anschauungen oder undeutlich vorgestellter Erscheinungen, sondern ein Ganzes mehrerer deutlich erkannter Erscheinungen, und auch ein einzelnes Objekt der Anschauung, ein Ding, eine Sache, ein Etwas. Selbst die Noumena, wir mögen sie uns nun nach negativen oder positiven Bestimmungen denken, nennen wir Dinge, Gedankendinge. Ueberhaupt nennen wir alles dasjenige ein Ding, was ein Gegenstand unserer Vorstellung seyn kann; und in wie fern ein Gegenstand entweder blos gedacht, oder auch erkannt werden kann, heist er im erstern Falle transscendental, wenn er auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar ist, im entgegenstehenden Falle aber, wenn keine dergleichen Anwendung statt findet, und ihm kein Gegenstand in der Anschauung correspondirt, transscendent; im zweyten Falle hingegen, Erscheinung, und zwar äußere, wenn das Objekt den äussern, innere hingegen, wenn er den innern Sinn afficiret. Endlich sind die transscendentalen Begriffe keine Bilder, keine Abdrücke der äussern anschaulichen von unsern Vorstellungen und unserer Persönlichkeit verschiedene Objekte; da sie a priori im Gemüthe vorhanden sind, und also kein entsprechendes anschauliches Ori-

ginal zum Gegenstande haben, und auch Vorstellungen überhaupt so wenig als die Vorstellungen des Gesichts insbesondere, Bilder der Objekte sondern selbst Originale sind, indem sie alle etwas durch die Natur des Gemüths bestimmtes an sich haben, das durch kein sinnliches Objekt gegeben werden kann; und das Bild eines Gegenstandes im Auge unrichtig mit der Vorstellung dieses Gegenstandes im Gemüthe, verwechselt wird. Ein Bild drükt bey weitem das nicht aus, was eine Vorstellung enthält, und es kann höchstens nur ein Beyspiel zur Erläuterung des Begriffs einer Vorstellung, gebraucht werden.

Da der Verfasser die Entstehung der allgemeinen Begriffe aus derselben Quelle nemlich aus dem sinnlichen verworrenen Eindruk mehrerer Dinge von einer und derselben Gattung, herleitet, und die allgemeinen Begriffe des Spinoza von seinen transscendentalen nur darinn unterschieden sind, daß diese auf Objekte, von welcher Gattung und Art sie seyn mögen, jene hingegen blos auf eine bestimmte Gattung von Objekten gehen, und eine engere Sphäre haben als jene; so läst sich das, was bey den transscendentalen Begriffen erinnert worden, auch hier anwenden. Nach unserm Verfasser sind die allgemeinen Begriffe die unmittelbaren, verworrenen, sinnlichen Vorstellungen von mehrern zu einer bestimmten Gattung gehörigen Gegenständen; das Gemüth verhält sich in Ansehung ihrer blos leidend, es wird ihm der Begriff nur durch den sinnlichen verwirrten Eindruk gegeben; und ein allgemeiner Begriff wäre demnach ein bloßes Wort, welches ein Ganzes verworrener sinnlicher Vorstellungen von mehrern Gegenständen derselben Gattung bezeichnete. Auf diese Art würde aber alle Selbstthätigkeit des Gemüths geleugnet werden müssen, die doch ein unleugbares Faktum

tum der menschlichen intellektuellen Natur ist; es gäbe keinen reellen Unterschied der Vorstellungsarten, sondern alles wäre nur äußere Anschauung; es gäbe keine deutlichen allgemeinen Begriffe, und es wäre schlechterdings keine deutliche Erkenntniß von Dingen ausser uns möglich. Diese aus der Unkunde der Natur unseres Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens entstandene Verwirrung hat die kritische Philosophie durch die Auffindung der einzig wahren Quellen unserer Erkenntniß, der Sinnlichkeit und des Verstandes, und des in ihnen selbst gegründeten Unterschiedes der mancherley Vorstellungsarten nunmehr völlig gehoben. Diesen Unterschied glaube ich in der Anmerkung zum 9ten Satz dieses Theils vollständig dargelegt zu haben, wohin ich also hier verweise. Hier muß ich nur noch erklären, was man unter einem allgemeinen Begriff verstehen müsse.

Wenn von allgemeinen Begriffen geredet wird, so versteht man darunter zuvörderst die reinen Verstandesbegriffe oder Categorien, als welche in Rükficht auf die denkenden und erkennenden Subjekte allgemein und nothwendig sind; in jedem Subjekte vorausgesetzt werden müssen, wenn es eines Gedanken und einer Erkenntniß fähig seyn soll; sie machen das Denken und Erkennen allererst möglich. Sie sind die allgemeinsten Begriffe, die in allen übrigen untergeordneten Begriffen als Merkmale anzutreffen sind. Hiernächst aber nennt man auch überhaupt Begriffe in sofern allgemein, als andere Begriffe, als Bestandtheile oder Merkmale, unter ihnen enthalten sind, oder als sie in allen innerhalb ihrer Sphäre enthaltenen Begriffen angetroffen werden. Und in diesem Sinne sind nicht blos die Categorien, sondern auch die discursiven Begriffe, oder diejenigen, welche durch Beziehung und Anwendung der Kategorien auf Anschauungen entstanden sind, allgemeine Begriffe. Sie

beziehen sich nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, durch die Vorstellungen der Merkmale, welche unendlich vielen Dingen gemeinschaftlich zukommen können, auf Objekte. So ist z. B. nicht allein die Kategorie der Substanz ein allgemeiner Begriff, da sich keine Sache denken läst, in deren Vorstellung dieser Begriff nicht als Merkmal enthalten wäre, sondern auch die Begriffe Mensch, Thier, Gewächs u. s. w. mit ihren Arten, sind allgemeine Begriffe, da mehrere in ihrer Sphäre liegende Begriffe unter ihnen stehen, in welchen sie als Merkmale enthalten sind, oder mehrere in ihrer Sphäre liegende Begriffe, z. B. Mann und Weib, Pferd und Hund, Baum und Blume, nebst ihren Arten und Spielarten ꝛc. unter ihnen Begriffen werden. Alle Begriffe sind also allgemeine, obwohl unter ihnen ein Unterschied in Ansehung des größern oder geringern Umfanges oder der Sphäre der unter ihnen enthaltenen Begriffe statt findet. So sind die Begriffe der Gattung von größerm Umfange als die der Art, die unter jenen enthalten sind, und sie in sich fassen, und diese leztern wieder von weiterm Umfange als die Begriffe von Individuen, welche unter jenen begriffen sind und die Begriffe sowohl von der Art als von der Gattung in sich enthalten. Wenn man also die discursiven Begriffe überhaupt in allgemeine, besondere und einzelne eintheilt, so geschieht dieses nur in Rükficht auf die Unbestimmtheit oder die entferntere oder nähere Bestimmtheit der Gegenstände der Begriffe, welches aber kein ächter Eintheilungsgrund ist, der nur aus der Natur der Begriffe selbst hergenommen seyn muß. In diesem Betracht nennt man denjenigen Begriff einen allgemeinen, dessen Gegenstand eine Gattung, den einen besondern oder partikulären, dessen Gegenstand eine Art, und den einen einzelnen, dessen Gegenstand ein Individuum ist, welches aber

einen

einen Widerspruch involvirt, da sich die Begriffe nicht unmittelbar auf Individuen, d. i. auf würkliche Dinge, Erscheinungen, sondern nur auf die Vorstellungen derselben, die sich nur auf die Arten und Gattungen, mithin auf bloße Merkmale der Anschauungen, einschränken, und erst mittelst dieser letztern auf Erscheinungen beziehen. Von Individuen überhaupt (welches so viel ist als Ding, Sache, empfindbares Objekt) gibt es zwar einen Begriff, und der so gut als die Begriffe von Arten und Gattungen, allgemein ist, aber deswegen kann man nicht sagen, daß das ein einzelner Begriff sey, der ein Individuum, eine Erscheinung, ein bestimmtes empfindbares Objekt zum Gegenstande habe; denn eben dadurch würde der Begriff, von dem Begriffe wieder aufgehoben werden.

Aus allem diesem ist nun leicht zu beurtheilen, was von der Eintheilung, die der Verfasser von der Erkenntniß macht, oder von der Erkenntniß der ersten Gattung, die aus den transscendentalen und allgemeinen Begriffen entstehen und die Quelle aller Irthümer seyn soll, und von der Erkenntniß der zweiten Gattung, bey welchen die gemeinschaftlichen Begriffe zum Grunde liegen, und welche nur Wahrheit gewähren soll, zu halten sey. Wir haben nemlich gesehen, daß es gar keine solche transscendentalen und solche allgemeinen Begriffe gibt, wie sie Spinoza sich vorstellt, und daß sie beyde nur in den Begriff von einer Menge sinnlicher Vorstellungen, deren Mannichfaltiges verworren und undeutlich gedacht wird, sich auflösen; sie können also auch selbst keine Quellen irgend einer Erkenntniß mithin auch nicht einer Erkenntniß seyn, die der Verfasser die Erkenntniß der ersten Gattung nennt. Ferner ist gezeigt worden, daß es keine notiones communes nach dem Sinne des Spinoza gebe; folglich ist auch seine angebliche Erkenntniß der zweyten Gattung ein Unding.

Alle Erkenntniß entsteht vielmehr aus der Verbindung der Anschauungen mit Verstandesbegriffen, oder wenn wir gegebene Vorstellungen durch Begriffe auf bestimmte Gegenstände beziehen. Wenn Erkenntniß, ein Erkennen, und nicht ein bloßes Denken statt finden soll, so müssen Anschauung und Begriff in einem Bewußtseyn vorhanden seyn. Wenn die Anschauung, deren Mannichfaltiges durch den Begriff in eine Einheit des Bewußtseyns zusammengefaßt wird, durch einen Eindruk auf den äußern Sinn gegeben ist, so heist die Erkenntniß eine empirische; wird sie aber durch die Natur des Vorstellungsvermögens dem innern Sinn gegeben, so heist die Erkenntniß eine reine. Eine Erkenntniß ist wahr, wenn sie nicht allein mit sich selbst, ihren eigenen Merkmalen und mit der allgemeinen Regel des Denkens, (logisch wahr) sondern auch mit ihren Objekten übereinstimmt; wenn das Mannichfaltige des Gegenstandes durch die Sinnlichkeit richtig aufgefaßt und durch Begriffe gehörig ist verbunden worden (objektiv wahr).

Der Verstand denkt, und die Sinnlichkeit schauet an. Beyde allein und für sich können also noch kein Erkenntniß gewähren. Um dieses zu bewürken, müssen beyde in Verbindung treten. Der Verstand muß nemlich ein angeschautes Mannichfaltiges in eine Einheit des Bewußtseyns auffassen und verbinden. Nun sind aber alle unsere Anschauungen an die Formen der Zeit und des Raums gebunden, und sezen diese als allgemeine und nothwendige Bedingungen voraus. Alles also, was nicht unter die Formen der Zeit und des Raums gebracht werden kann, kann auch nicht erkannt werden, und umgekehrt, alles was sich unter diese Formen bringen läßt, kann erkannt werden.

Was die dritte Erkenntnißgattung des Spinoza betrift, die er die anschauende nennt, so ist aus dem vorhergehenden leicht zu beurtheilen, was von derselben zu halten sey. Wir würden die Natur unseres Vorstellungsvermögens gänzlich umkehren, wenn wir, wie hier Spinoza thut, das Anschauen für eine Eigenschaft des Verstandes und der Vernunft halten wollten, da es doch ein ausschließendes Eigenthum der Sinnlichkeit ist. Anschauungen sind einzelne an die Formen der Zeit und des Raumes gebundene Vorstellungen, die sich unmittelbar auf Gegenstände beziehen; oder sinnliche Vorstellungen, in wiefern sie auf ein Objekt bezogen werden; wir müssen uns dabey eines Afficirtseyns unserer Sinnlichkeit bewußt seyn. Da wir uns nun eines solchen Afficirtseyns bey dem Denken eines formalen Wesens der göttlichen Eigenschaften nicht bewußt sind, und Gott nebst dem formalen Wesen seiner Eigenschaften weder eine sinnliche Vorstellung ist, die sich auf keinen Gegenstand unmittelbar bezöge, noch als so etwas angeschauet werden kann, das den Grund von der anschauenden Erkenntniß des Wesens der Dinge enthielte, so kann auch derselbe weder selbst eine Anschauung seyn, noch auch daraus eine anschauende Erkenntniß des Wesens der Dinge fließen. Gott, und seine Eigenschaften sind bloße Ideen, etwas durch Vernunft gedachtes, also blos Gegenstände, die sich unsere Vernunft selbst gebildet hat; wir sind uns bey ihnen keiner würklichen angeschauten Objekte bewußt, folglich sind sie für uns als solche Objekte schlechterdings nicht erkennbar. Alles also, was aus ihnen, als anschaulichen Objekten, geschlossen wird, ist eben so wenig ein Gegenstand unserer Erkenntniß, kann eben so wenig angeschaut und erkannt werden, als sie selbst. Wer behauptet, daß sich das Wesen der Dinge aus dem formalen Wesen der göttlichen Eigenschaften vollständig

erkennen lasse, macht transscendente Gegenstände, die sich nicht anschauen, sondern nur denken lassen, zu Erscheinungen, wodurch aller Unterschied der denkbaren und erkennbaren Dinge und der Gebrauch der Gemüthsvermögen gänzlich umgekehrt und vernichtet wird. Das Wesen Gottes und seiner Eigenschaften ist kein Gegenstand unserer Anschauung, und eben so wenig das Wesen der Dinge, das weder unmittelbar durch sich selbst, noch durch das Wesen Gottes und seiner Eigenschaften, da solche selbst unanschaulich und folglich auch unerkennbar sind, erkannt werden kann.

Hieraus erhellet denn, daß die Ursachen, aus welchen Spinoza die verschiedene Arten von Erkenntnißen und den Ursprung der Wahrheit und des Irrthums hergeleitet hat, völlig unstatthaft, und der Natur unseres Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens gänzlich entgegen sind, und daß also auch der 41 und 42ste Satz grundlos sind.

Drey und vierzigster Satz.

Wer einen wahren Begriff hat, weiß auch zugleich, daß er ihn habe, und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln.

Beweis.

Ein wahrer Begriff in uns ist derjenige, welcher in Gott, in wiefern derselbe durch die Natur der menschlichen Seele ausgedrükt wird, vollständig ist. (nach dem Coroll. des 11ten Satzes) Man setze nun, es sey in Gott, in wiefern er die Natur der menschlichen

Seele

Seele ausdrückt, der vollständige Begriff A.; so muß in Gott nothwendig auch der Begriff von diesem Begriff seyn, und sich eben so auf Gott beziehen, wie der Begriff A (nach dem 20sten Satze, dessen Beweis allgemein ist). Nun wir aber vorausgesetzt, daß sich der Begriff A in so fern auf Gott beziehe, als derselbe durch die Natur der Seele ausgedrükt wird; also muß auch der Begriff von dem Begriff A sich auf Gott auf eben diese Art beziehen, d. i. (nach dem Corol. des 11ten Satzes) dieser vollständige Begriff von dem Begriffe A wird in derjenigen Seele selbst vorhanden seyn, die den vollständigen Begriff A hat; wer also einen vollständigen Begriff, oder (nach dem 34sten Satze) von der Sache eine wahre Erkenntniß hat, muß auch zugleich einen vollständigen Begriff oder eine wahre Erkenntniß von seiner Erkenntniß haben, d. i. (wie für sich erhellet) er muß derselben gewiß seyn.

Scholium.

In dem Scholium zum 21sten Satze dieses Theils habe ich erklärt, was der Begriff von einem Begriff sey. Es ist aber zu merken, daß der vorhergehende Satz schon für sich deutlich genug erhellet. Denn jedermann, der einen wahren Begriff hat, weiß, daß ein wahrer Begriff die höchste Gewißheit involvire; indem einen wahren Begriff haben, nichts anders bedeutet, als eine Sache vollkommen und aufs beste erkennen; es wird auch niemand hieran zweifeln, der nicht in dem

Wahne

Wahne stehet, daß ein Begriff, gleich einem Gemälde auf der Leinwand, stumm, und keine Art und Weise zu denken, nemlich nicht das Verstehen selbst sey; und wie kann man wohl wissen, daß man eine Sache verstehe, wenn man nicht schon vorher dieselbe verstanden hat? das heist: wie kann man wissen, daß man von etwas überzeugt, gewiß sey, wenn man nicht zuvor davon überzeugt und gewiß ist? Was kann es ferner für eine klärere und gewissere Richtschnur der Wahrheit geben, als einen wahren Begriff? Fürwahr eben so, wie das Licht sich selbst und die Finsterniß offenbaret, ist auch die Wahrheit die Richtschnur ihrer selbst und des Irrthums. Und hiermit glaube ich alle folgende Fragen beantwortet zu haben; nemlich, wenn der wahre Begriff nur in sofern von dem falschen unterschieden wird, als man von ihm sagt, daß er mit seinem Gegenstand übereinstimme, so hat ja der wahre Begriff vor dem falschen keine Realität und Vollkommenheit voraus, indem beyde nur durch eine äußere Benennung unterschieden werden; folglich hat auch der Mensch, der wahre Begriffe hat, nichts vor dem, der nur falsche Begriffe hat, voraus? Ferner, woher es komme, daß die Menschen falsche Begriffe haben? Endlich woher man es gewiß wissen könne, daß man Begriffe habe, die ihren Gegenständen entsprechen? Auf diese Fragen, sage ich, glaube ich schon geantwortet zu haben. Denn was den Unterschied zwischen einem wahren und falschen Begriffe betrift, so erhellet aus dem 35sten Satze dieses Theils,

daß

daß sich jener zu diesem verhalte, wie das Ding zum Undinge. Die Ursachen der Falschheit aber habe ich von dem 19ten bis zum 35sten Satze nebst dem Scholium desselben auf das deutlichste angezeigt; woraus auch der Unterschied erhellet, der zwischen einem Menschen, der wahre Begriffe, und dem, der nur falsche hat, obwaltet. In Ansehung der leztern Frage endlich, woher man es wissen könne, daß man einen wahren Begriff habe, der seinem Gegenstande angemessen ist? habe ich so eben zur Genüge gezeigt, daß man solches daher wisse, weil man einen Begriff habe, der mit seinem Gegenstande übereinstimmt, oder weil die Wahrheit die Richtschnur ihrer selbst sey. Hierzu kömmt noch, daß unsere Seele, in wiefern sie die Dinge wahr erkennet, ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes ist; (nach dem Corol. des 11ten Satzes) und folglich müssen auch nothwendig die klaren und deutlichen Begriffe der menschlichen Seele so wahr als die Begriffe in Gott seyn.

Der Grund unserer Ueberzeugung von der Wahrheit einer Erkenntniß, ist von Spinoza nicht angegeben worden. Denn einmal ist das Kriterium der Wahrheit einer Vorstellung oder Erkenntniß nicht in dem Verstande Gottes zu suchen, wie der Verf. in seinem Beweiße gethan hat; da wir nicht wissen und erkennen können, wie Gott die Dinge sich vorstellt, und erkennt, welches doch vorausgehen müßte, wenn wir ein Verhältniß unserer Vorstellungen und Erkenntnisse mit den Vorstellungen und Erkenntnissen in dem Verstande Gottes erkennen und auf dieses Verhältniß die

Ueber-

Ueberzeugung von der Wahrheit unserer Vorstellungen und Erkenntnisse gründen wollten. Wir glauben oft von der Wahrheit und Uebereinstimmung unserer Vorstellungen und Erkenntnisse mit den Gegenständen derselben überzeugt zu seyn, und gleichwohl können wir uns irren und von diesen Gegenständen falsch urtheilen; wir werden also bey der Voraussetzung, daß unsere Vorstellung und Erkenntniß die richtige und wahre sey, in dem Falle, daß sie irrig wäre, entweder immer in Gefahr stehen, Gott eine falsche und irrige Vorstellung und Erkenntniß unterzuschieben, oder wir werden weder uns noch andre überzeugen können, daß unsere Erkenntniß wahr sey, wenn wir den Grund unserer Ueberzeugung von ihrer Wahrheit in Gott und den Vorstellungen Gottes von denselben Gegenständen suchen wollen.

Zweytens kann auch der Grund unserer Ueberzeugung von der Wahrheit unserer Vorstellungen und Erkenntnisse, nach dem Scholium, nicht darin liegen, weil jedermann, der eine wahre Vorstellung oder Erkenntniß habe, wisse, daß solche die höchste Gewißheit involvire, indem eine wahre Vorstellung und Erkenntniß haben, so viel sey, als eine Sache vollkommen und aufs beste erkennen ꝛc. Spinoza dreht sich hier immer in einem Zirkel herum. Man will ja eben wissen, welches der Grund der Ueberzeugung sey, daß man eine Sache vollkommen und aufs beste erkannt habe. Um überzeugt zu seyn, meint er, daß unsere Vorstellung, unsere Erkenntniß, (unsere Idee, wie er sich ausdrükt) wahr sey, müssen wir überzeugt seyn, daß wir die Sache zuvor vollkommen und aufs beste erkannt haben. Er scheint also die Vorstellung selbst von der Erkenntniß des Gegenstandes zu unterscheiden und die Wahrheit der Vorstellung auf die Wahrheit der Erkenntniß des Gegenstandes zu gründen. Allein wir können ja schlechterdings keinen Gegenstand anders erkennen,

kennen, als in wie fern er vorgestellt wird, und die Vorstellung des Gegenstandes ist ein nothwendiger Bestandtheil der Erkenntniß; wir erkennen einen Gegenstand nur in so fern, als wir mittelst der Verstandesbegriffe sinnliche Vorstellungen auf bestimmte Gegenstände beziehen. Es bleibt also immer einerley, ob ich frage: welches ist der Grund unserer Ueberzeugung von der Wahrheit unserer Vorstellungen? oder: welches ist der Grund unserer Ueberzeugung von der Wahrheit unserer Erkenntniß eines Gegenstandes? Beydes ist Spinoza hier zu beantworten schuldig geblieben.

Da wir nicht von allen Gegenständen ohne Unterschied, sondern nur von denen, die der äussern oder innern Sinnlichkeit anschaulich sind, eine Erkenntniß haben können, so wird sich auch die Ueberzeugung von der Wahrheit unserer Erkenntnisse nur auf solche, die einen durch äußere oder innere Sinnlichkeit anschaulichen Gegenstand haben, einschränken müssen. Der Grund der Ueberzeugung von der Wahrheit einer Vorstellung, eines Begriffs, einer Erkenntniß von einem solchen sinnlich vorstellbaren Gegenstande, liegt unmittelbar in unserm Bewußtseyn, das uns bey der geringsten Besinnung unmittelbar unterrichtet, ob wir von dem Gegenstande entweder eine deutliche oder undeutliche Vorstellung haben, ob die Merkmale unserer Vorstellung dem Gegenstande entsprechen oder nicht, und ob sie vollständig oder unvollständig sind. Selbst in Ansehung undeutlich erkannter Gegenstände findet in so fern eine Gewißheit statt, als wir wenigstens in Ansehung ihrer bestimmen können, was sie nicht sind. Die Gewißheit unserer Erkenntniß gründet sich zuförderst auf das Bewußtseyn des Unterschieds zwischen unserem Vorstellungsvermögen, als dem Subjekt der Vorstellungen, und zwischen den Vorstellungen und dem vorgestellten Objekte selbst; und

dieses

dieses dreyfache Bewußtseyn überzeugt mich von dem würklichen Daseyn eines von meiner Vorstellung und von meinem vorstellenden Ich verschiednen und ganz unabhängigen Gegenstandes. Hiernächst aber findet auch ein eben so untrügliches Bewußtseyn statt, ob wir die Merkmale, die uns der Gegenstand in der äußern oder innern Anschauung darbietet, auch vollständig oder unvollständig, deutlich oder undeutlich aufgefaßt, ob uns dabey die Sinne nicht getäuscht und uns andere Merkmale statt der würklichen an dem Gegenstande unterscheidbaren, untergeschoben, oder ob uns die Sinne die Merkmale treu überliefert haben. Wir wissen in diesen Fällen gewiß, und sind überzeugt, daß unsere Erkenntniß von dem Gegenstande entweder wahr, oder falsch, deutlich oder undeutlich, vollständig oder unvollständig sey; und auser diesen Modifikationen unseres Bewußtseyns läst sich schlechterdings weder in unserm Gemüthe selbst, noch in den Gegenständen ein sicheres Kriterium von der objektiven Wahrheit unserer Erkenntniß auffinden.

Da wir von den Dingen an sich, oder von dem sogenannten Wesen der Dinge keine Erkenntniß haben können, indem wir die Dinge nur in so fern, als sie Erscheinungen sind, anzuschauen vermögen, das aber, was sie an sich selbst seyn mögen, unserer Anschauung gänzlich entzogen ist; so läßt sich auch von einer solchen Erkenntniß, die keine ist, nicht fragen, ob man von der Wahrheit derselben überzeugt seyn könne; und dieses findet überhaupt bey allen außerhalb des Umfanges unserer möglichen Erfahrung liegender oder transscendenter Gegenstände statt.

Auch transscendentale Gegenstände, d. i. solche, die uns durch unser Vorstellungsvermögen selbst a priori gegeben sind, können Gegenstände unserer Vorstellungen und Erkenntniße seyn; dergleichen sind die Begriffe

und

und Anschauungen a priori an und für sich sowohl, als in Verbindung der Begriffe mit Begriffen oder Anschauungen a priori. Sie sind Fakta, die durch die Natur unseres Gemüths selbst gegeben werden, und in wie fern sie Gegenstände unserer Vorstellungen werden, schauen wir sie mittelst unserer innern Sinnlichkeit an. Wir sind uns ihrer also unmittelbar bewußt, und daß man deutliche und undeutliche, vollständige und unvollständige, wahre und falsche Vorstellungen und Erkenntnisse von ihnen und von der Art ihres Gebrauchs haben, davon zeugt die philosophische Geschichte der jetzigen Zeit in Ansehung der Urtheile über die Quellen der menschlichen Erkenntniß, über die analytischen und synthetischen Begriffe und Grundsätze und ihren Gebrauch u. s. w. daß man es aber auch zugleich zu einer völligen Ueberzeugung von der Wahrheit unserer Vorstellungen und Erkenntnisse in Betreff transscendentaler Objekte bringen könne, davon gibt nicht blos die durch den königsbergischen Philosophen aufgestellte kritische Philosophie, sondern auch der Umstand einen genugthuenden Beweis, daß, da einmal die Gewißheit des Daseyns einer Erkenntniß von dergleichen transscendentalen Gegenständen schlechterdings nicht aus unserm Bewußtseyn weggeschaft werden kann, auch die Ueberzeugung von der Wahrheit dessen, was diese Gegenstände enthalten, und was durch sie möglich ist, um so zuverlässiger und unzweydeutiger seyn müsse, als hierbey gar keine Täuschung der sinnlichen Organe statt finden kann.

Vier und vierzigster Satz.

Es liegt in der Natur der Vernunft, sich die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig vorzustellen.

Beweis.

Es ist der Natur der Vernunft gemäs, die Dinge nach ihrer Wahrheit zu erkennen (nach dem 41sten Satz) nemlich (nach dem 6sten Grundsatz des 1sten Th.) so wie sie an sich sind; das heist (nach dem 29sten Satze des 1sten Theils) nicht als zufällig, sondern als nothwendig.

Erstes Corollarium.

Hieraus folgt, daß es blos von der Einbildungskraft abhänge, wenn man die Dinge sowohl in Ansehung des Vergangenen als Zukünftigen als zufällig betrachtet.

Scholium.

Wie dieses aber geschehe, will ich kürzlich erklären. Ich habe oben (in dem 17ten Satze und dessen Corol.) gezeigt, daß die Seele sich die Dinge, ob sie gleich nicht existiren, dennoch als ihr gegenwärtig vorstelle, wenn nicht Ursachen in den Weg treten, die die gegenwärtige Existenz aufheben. Hiernächst habe ich (in dem 18ten Satze) gezeigt, daß, wenn ein menschlicher Körper einmal von zwey äußern Körpern zugleich afficiret worden, und die Seele stellt sich nachmals einen von beyden vor, dieselbe sich auch sogleich des andern wieder erinnere, d. i. beyde als gegenwärtig betrachte, wenn nicht Ursachen eintreten, die ihre gegenwärtige Existenz ausschlieſſen. Uebrigens zweifelt niemand daran, daß

wir

wir uns auch die Zeit vorstellen, aus dem Grunde nemlich, weil wir uns vorstellen, daß sich einige Körper langsamer, oder schneller, oder mit gleicher Geschwindigkeit fortbewegen. Man setze also, ein Knabe habe gestern zum erstenmal am Morgen Petrum, zu Mittage aber Paulum und Abends den Simeon, heute Morgens aber wieder Petrum gesehen; so erhellet aus dem 18ten Satze, daß, so bald er das Morgenlicht erblickt, er auch sogleich in seiner Einbildungskraft die Sonne eben den Theil des Himmels, wie Tags zuvor, durchlaufen sehen, oder sich den ganzen Tag und zugleich mit der Morgenzeit Paulum, mit dem Mittage Petrum, und mit dem Abend den Simeon vorstellen werde, d. i. er wird sich die Existenz des Paulus und Simeons in Beziehung auf eine künftige Zeit vorstellen; hingegen aber, wenn er am Abend den Simeon sieht, wird er den Paulus und Petrus auf eine vergangene Zeit beziehen, indem er nemlich beyde zugleich mit der vergangenen Zeit sich in der Einbildungskraft vorstellt; und diese Vorstellung wird um desto gewisser und beständiger erfolgen, je öfterer er jene Personen in derselben Ordnung sieht. Trüge es sich nun einmal zu, daß jener Knabe an einem andern Abend statt des Simeons den Jakob sähe, so wird er sich am folgenden Tage mit dem Abend bald den Simeon, bald den Jakob, nicht aber beyde zugleich in der Einbildungskraft vorstellen; denn es wird vorausgesezt, daß er nur einen von beyden, nicht aber beyde zugleich am Abend gesehen habe. Seine Einbildungskraft wird

also hin und her schwanken und mit der künftigen Abendzeit bald diesen bald jenen sich vorstellen, d. i. keinen von beyden gewiß, sondern wenn sie sich einen oder den andern künftig vorstellt, so wird dieses blos zufällig seyn. Und eben dieses Schwanken der Einbildungskraft wird statt finden, wenn die Vorstellungen derselben Dinge betreffen, welche wir auf eben diese Art mit Beziehung auf die vergangene oder gegenwärtige Zeit betrachten, folglich werden wir uns auch die sowohl auf die gegenwärtige als auf die vergangene oder zukünftige Zeit bezogenen Dinge als zufällig vorstellen.

Zweytes Corollarium.

Es liegt in der Natur unserer Vernunft, sich die Dinge unter einem Bilde der Ewigkeit (sub quadam aeternitatis specie) vorzustellen.

Beweis.

Denn es liegt in der Natur der Vernunft, sich die Dinge als nothwendig, nicht aber als zufällig vorzustellen (nach dem vorhergehenden Satze). Diese Nothwendigkeit der Dinge erkennet aber die Vernunft (nach dem 4ten Satze) nach der Wahrheit, d. i. (nach dem 6ten Grundsatz des 1sten Th.) wie sie an sich ist. Nun ist aber diese Nothwendigkeit der Dinge (nach dem 16ten Satze des 1sten Th.) die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst; also liegt es auch in der Natur der Vernunft, die Dinge unter diesem Bilde der Ewigkeit

keit sich vorzustellen. Hierzu kömmt, daß die Vernunft auf Begriffen beruht, (nach dem 38sten Satze) die das, was allen gemein ist, ausdrücken, die (nach dem 37sten Satze) das Wesen von einem einzelnen Dinge erklären und deswegen auch ohne alle Beziehung auf Zeit, sondern blos unter einem gewissen Bilde der Ewigkeit, gedacht werden müssen.

Was den Satz selbst betrift, so gründet er sich auf die grundlose Behauptung, daß die Dinge nach der Wahrheit zu erkennen, eben so viel sey, als sie so zu erkennen, wie sie an sich sind. Wir würden aber auf alle wahre Erkenntniß auf immer Verzicht thun müssen, wenn sie einzig von dieser Bedingung abhängen sollte, da solche um deswillen schlechterdings nicht erfüllt werden kann, weil zur Erkenntniß etwas Angeschautes, das begriffen wird, gehört; Dinge an sich aber nicht angeschaut, folglich auch nicht begriffen werden können. Die Dinge können nur als Erscheinungen, nur in so fern, als sie angeschauet werden, Gegenstände unserer Erkenntniß seyn.

Es liegt keinesweges in der Natur unserer Vernunft, sich die Dinge ausschließlich als nothwendig vorzustellen. Denn da wir uns die Dinge nicht nach dem, was sie an sich sind und seyn mögen, sondern nur nach dem, wie sie uns erscheinen, vorstellen, so können wir auch schlechterdings nicht wissen, in wie fern sie als Dinge an sich eines von andern Dingen unabhängigen Daseyns genießen; vielmehr erkennen wir, daß das Daseyn der Dinge als Erscheinungen, immer das Daseyn andrer Dinge als Erscheinungen voraussetzt, und ein absolutes von keiner Bedingung abhängendes nothwendiges Daseyn der Gegenstände der Sinnenwelt ist für uns gar nicht erkennbar. Wir erkennen also das Da-

seyn der Dinge nur als zufällig, oder, welches einerley ist, als hypothetisch nothwendig, in wie fern das Daseyn eines Dinges als Erscheinung nothwendig gesetzt werden muß, wenn ein andres vorhergehendes als Ursach gesetzt wird. Und ob es gleich zur Natur unseres Verstandes gehört, den Begriff der Nothwendigkeit zu haben, so folgt doch daraus nicht, daß man sich die Dinge der Sinnenwelt auch als absolut nothwendig, ihrer Existenz nach, denken müsse. Ueberdieß ist dieser Begriff auch von einem blos regulativen Gebrauche, um in Beziehung auf denselben uns die Welt denken zu können. An sich ist er auch ohne allen Inhalt und gewährt gar keine Erkenntniß. Dieses bewürkt er nur, wenn er auf Anschauungen, die Erscheinungen entsprechen, angewendet wird. Dann aber legt dieser Begriff die Eigenschaft des Unbedingten völlig ab, und die Nothwendigkeit modificirt sich vermöge des Gesetzes der Caussalität, zu einer blos hypothetischen, oder Naturnothwendigkeit, welche mit der empirischen Zufälligkeit gleich viel bedeutet.

Hieraus lassen sich denn die Folgerungen, die der Verfasser in den beyden Corollarien aus diesem Satze gezogen hat, leicht beurtheilen.

Es hängt nicht von der Einbildungskraft ab, die Dinge, sowohl in Ansehung des Vergangenen als des Zukünftigen, als zufällig zu betrachten, sondern der Grund davon liegt in der Einrichtung unseres Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens selbst, das, wenn es sich durch Vorstellungen und Erkenntnisse würksam äussern soll, ausser den a priori in ihm liegenden Begriffen, nothwendig Anschauung erhalten, sinnlich afficirt seyn muß. Zufälligkeit ist aber nicht weniger ein reiner Verstandesbegriff, als der ihm entsprechende Begriff der Nothwendigkeit und gibt nicht minder ein reales, objektives

Erkenntn

Erkenntniß, wenn er auf Gegenstände der Sinnenwelt angewendet wird. Dieses Erkenntniß ist also keine Folge der Einbildungskraft und nicht etwas blos Eingebildetes, da das Materiale desselben würklichen, anschaulichen, erfahrbaren Gegenständen entspricht, die nicht erkannt werden könnten, wenn sie in der bloßen Anschauung gegeben, und nicht auch das Mannichfaltige ihrer Anschauung zugleich mittelst eines Verstandsbegriffs in die Einheit des Bewußtseyns zusammengefaßt würde. Einbildung verdient aber nur dasjenige genennt zu werden, dessen blos gedachter oder blos denkbarer Gegenstand so vorgestellt wird, als ob er in der Anschauung gegeben, als ob er eine wahre Erscheinung wäre.

Der Inhalt des zweyten Coroll. wird vielleicht manchem Leser deutlicher werden, wenn wir ihn so vorstellen: wir erkennen die Dinge, wie sie an sich sind, oder als wahr; als solche schliessen sie alles Erkennen von Zufälligkeit und Veränderung oder Abwechselung aus, mithin sind sie als solche, nothwendig und unveränderlich, nun ist aber das Nothwendige und Unveränderliche ewig, folglich stellen wir uns die Dinge, in wiefern wir sie an sich betrachten, als ewig vor.

Ohne mich hier auf eine Widerlegung des Beweises des Verfassers einzulassen, wissen meine Leser schon, daß das Ding an sich nichts Anschauliches, folglich nichts Erkennbares, sondern nur ein Etwas in der bloßen Vorstellung, dem kein Gegenstand in der Anschauung entspricht, ein blos eingebildetes ideales Etwas sey, mit dem sich zwar Verstandesbegriffe verbinden lassen, aus welcher Verbindung aber nur Kinder entspringen, die die Natur ihrer Eltern an sich haben — weniger als Schattenbilder, ohne die mindeste Realität, Gedankendinge, wie die Ideen und Verstandesbegriffe an und für sich allein sind.

Eine solche Verbindung kann das Gemüth allerdings zu Stande bringen, das beweisen so viele Metaphysiken und selbst das transscendente Lehrgebäude des Spinoza. Aber wie will man beweisen können, daß aus diesem Gebrauch und aus dieser Verbindung der Verstandesbegriffe und Ideen Erkenntniß, und noch dazu wahre, objektive Erkenntniß erwachse, daß hingegen aus der Anwendung der Begriffe a priori auf Anschauungen nichts als Irrthümer in unserer Erkenntniß entspringen, und daß mit Aufgebung alles constitutiven Gebrauchs der Vernunftideen alle wahre Erkenntniß zugleich aufgegeben werden müsse? Es kömmt nicht blos darauf an, ob unser Gemüth die a priori in ihm vorräthigen Begriffe und Ideen zu verbinden, und was es dadurch zu thun vermag, sondern hauptsächlich darauf, ob das, was es dadurch hervorbringt, auch fähig ist, nicht blos als subjektiv in ihm selbst, sondern als ein ausser ihm und seinen Vorstellungen vorhandenes Objekt erkannt zu werden.

Fünf und vierzigster Satz.

Ein jeder Begriff von irgend einem existirenden Körper oder einzelnem Dinge involvirt nothwendig das ewige und unendliche Wesen Gottes.

Beweis.

Der Begriff eines einzelnen würklich existirenden Dinges involvirt nothwendig sowohl das Wesen, als das Daseyn dieses Dinges. (nach dem Coroll. des 8ten Satzes) Nun können aber einzelne Dinge (nach dem 15ten Satze des 1sten Th.) ohne Gott nicht gedacht wer-

werden; sondern weil sie (nach dem 6ten Satze) Gott zur Ursach haben, in wie fern er unter einem Attribute, von welchem die Dinge selbst die Modi sind, betrachtet wird, so müssen nothwendig auch die Begriffe derselben (nach dem 4ten Grundsatz des 1sten Th.) den Begriff ihres Attributs, d. i. (nach der 6ten Defin. des 1sten Th.) Gottes ewiges und unendliches Wesen involviren.

Scholium.

Ich verstehe unter Existenz nicht die Dauer, oder die Existenz abstrakt und als eine gewisse Art von Größe gedacht. Denn ich rede von der Natur der Existenz selbst, die den einzelnen Dingen deswegen zugeeignet wird, weil aus der ewigen Nothwendigkeit der göttlichen Natur Unendliches auf unendliche Weise folgt. (S. den 16ten Satz des 1sten Th.) Die Rede ist hier, wie gesagt, von der Existenz der einzelnen Dinge selbst, in wie fern sie in Gott sind. Denn obgleich ein jedes derselben von einem andern einzelnen Dinge bestimmt wird, auf eine gewisse Art zu existiren; so folgt doch die Kraft, durch welche ein jedes in der Existenz beharret, aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes. (man s. über diesen Gegenstand das Coroll. zum 24sten Satz des 1sten Theils nach).

Die Begriffe von existirenden Dingen setzen die Anschauung dieser Dinge, ein Afficirtseyn von denselben, voraus; wir sind uns aber keines Afficirtseyns, folglich auch keiner Anschauung der Dinge, wie sie an

sich oder in wiefern sie Modifikationen göttlicher Attribute sind, oder des Wesens der Dinge, sondern nur eines Afficirtseyns und einer Anschauung, in wie fern sie uns erscheinen, bewußt; folglich kann auch in dem Begriff oder in der Vorstellung, die wir uns von Dingen machen, dasjenige, was die Dinge zu Modifikationen der göttlichen Attribute macht, nicht enthalten seyn. Von alle dem, was wir vermöge unserer innern oder äussern Sinnlichkeit nicht anzuschauen vermögen; können wir gar kein Erkenntniß erlangen, und in wie fern unser innerer Sinn durch Ideen und Verstandesbegriffe, die wir zu Gegenständen unserer Vorstellung machen, afficirt wird, vermissen wir ein Objekt, das ausser unserer Vorstellung existirt, und die Sache bleibt ein bloßes Gedankenwesen; und dies ist der Fall, worin sich Spinoza mit seinem Dinge an sich, seinem Wesen des Dinges, seinem Dinge, als Modifikation einer göttlichen Eigenschaft betrachtet, befindet.

Ueberdies ist auch der Begriff eines Dinges als Würkung ganz unabhängig von dem Begriffe eines andern Dinges als seiner Ursache; und es trägt zur deutlichen Erkenntniß einer Sache, als Erscheinung, nichts bey, wenn ich sie in Rücksicht auf ihre Entstehung aus irgend einem andern Dinge betrachte; ja selbst in Beziehung auf das Causalverhältniß der Dinge werden wir vermöge der Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens, das an Sinnlichkeit gebunden ist, nicht auf Gott, sondern auf andere vorhergehende sinnlich vorstellbare Dinge, als Ursachen der nachfolgenden, hingewiesen, und wenn wir die Dinge der Sinnenwelt als Würkungen einer höchsten Ursach betrachten, so ist dieses eine blosse Idee, die unsere Erkenntniß nicht erweitert, indem wir uns eines solchen Causalverhältnisses zwischen Gott und den erschaffnen Dingen gar nicht als etwas objek-

objektivem, auſſer unſerer Vorſtellung exiſtirenden bewußt ſind, ſondern dieſe Idee iſt blos regulativ, d. i. ſie ſoll blos dazu dienen, die Erſcheinungen der Sinnenwelt in einen ſyſtematiſchen Zuſammenhang zu bringen.

Der Ausdruck, daß ohne Gott nichts ſeyn und gedacht werden könne, bezieht ſich höchſtens nur auf die Abhängigkeit des Daſeyns der Dinge von Gott, d. i. die Möglichkeit, ſich ein würkliches, exiſtirendes Ding vorzuſtellen, ſetzt ſein Daſeyn voraus, und da dieſes Daſeyn von Gott abhängig iſt, ſo denke ich mir auch, ſobald ich mir das Ding als exiſtirend vorſtelle, Gott zugleich als die Urſach deſſelben. Wenn man alſo auch zugäbe, daß kein Ding in dieſem Sinne ohne Gott ſeyn und gedacht werden könnte, wiewohl auch hievon kein Beweis weder durch ſpekulative Vernunft, noch aus der Erfahrung geführt werden kann; ſo folgt doch daraus noch nicht, daß nicht auch die Dinge an und für ſich ſelbſt als Erſcheinungen und in wie fern ſie blos angeſchauet werden, ohne Rükſicht auf irgend eine Cauſalverknüpfung, betrachtet werden könnten. Das, was an dem Dinge ſo etwas, das Gott zukäme, ſeyn mag, kann kein Gegenſtand meiner Anſchauung, folglich auch nicht meiner Erkenntniß ſeyn. Selbſt darin, daß das Ding in ſeiner Exiſtenz beharret, iſt nichts, was wir als Gott zugehörig, oder in Gott befindlich anzuſchauen vermöchten.

Sechs und vierzigſter Satz.

Die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens Gottes, welche jeder Begriff involvirt, iſt adäquat und vollkommen.

Be-

Beweis.

Der Beweis des vorhergehenden Satzes ist allgemein, und man mag eine Sache entweder als einen Theil, oder als ein Ganzes betrachten, so wird der Begriff dieser Sache, entweder als eines Ganzen oder als eines Theils (nach dem vorhergehenden Satze) das ewige und unendliche Wesen Gottes involviren. Dasjenige also, was eine Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes gibt, ist allen gemein, und befindet sich sowohl in dem Theile, als in dem Ganzen, folglich wird (nach dem 38sten Satze) diese Erkenntniß auch adäquat seyn.

Wir haben in der Anmerkung zum vorhergehenden Satze gezeigt, daß der Begriff eines jeden einzelnen Dinges das ewige und unendliche Wesen Gottes nicht in sich begreifen oder involviren könne. Wenn nun überhaupt unmöglich ist, daß ein Begriff von irgend einem endlichen Dinge ein Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes in sich fasse, so kann es auch kein solches Erkenntniß geben, das adäquat und vollkommen wäre.

Sieben und vierzigster Satz.

Die menschliche Seele hat eine adäquate Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes.

Beweis.

Die menschliche Seele hat (nach dem 22sten Satze) Begriffe, aus welchen sie sich, sich selbst, (nach dem 23sten Satze) ihren Körper, (nach dem 19ten Satze) und die Körper ausser ihr (nach dem Corol. des 16ten Satzes und nach dem 17ten Satze) als würklich existirend vorstellt; folglich hat sie auch (vermöge des 45 und 46sten Satzes) eine adäquate Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes.

Scholium.

Hieraus erhellet, daß das unendliche Wesen Gottes und seine Ewigkeit allen bekannt sey. Denn da alles in Gott ist und durch Gott gedacht werden muß, so folgt, daß wir aus dieser Erkenntniß vieles, was wir adäquat erkennen, herleiten und zu jener dritten Gattung der Erkenntniß gelangen können, wovon in dem 2ten Scholium des 40sten Satzes dieses Theils geredet worden, und von deren Vortrefflichkeit und Nutzen im fünften Theile dieses Werks zu handeln Gelegenheit seyn wird. Daß aber die Menschen von Gott keine eben so deutliche Erkenntniß haben, als solches bey den gemeinen Begriffen der Fall ist, rühret daher, daß sie sich Gott nicht in der Einbildungskraft vorstellen können, wie die Körper, und daß sie den Namen Gott mit Bildern von Dingen verknüpft haben, die man zu sehen pflegt, welches sich bey den Menschen kaum vermeiden läßt, da sie ohne Unterlaß von äußern Körpern

afficirt werden. In der That bestehen auch die meisten Irrthümer darin, daß man den Dingen die Namen nicht richtig beylegt. Denn wenn einer sagt, die Linien, die aus dem Mittelpunkte des Zirkels zu dem Umkreise desselben gezogen werden, wären ungleich, so versteht er sicher, wenigstens in diesem Augenblicke, unter dem Zirkel etwas anders als die Mathematiker. So haben auch die Menschen, wenn sie einen Fehler im Rechnen begehen, andre Zahlen im Sinne, als sie auf das Papier setzen. In Ansehung dessen also, was sie in Gedanken haben, irren sie in der That nicht; sie scheinen aber gleichwohl zu irren, weil man glaubt, sie hätten die Zahlen, die auf dem Pappier stehen, auch in ihren Gedanken. Denn ausser dem würden wir so wenig glauben, daß sie irrten, als ich glaubte, derjenige habe sich geirret, den ich neulich rufen hörte, daß sein Hof in des Nachbars Henne geflogen sey; weil ich nemlich seinen Sinn ganz wohl zu verstehen glaubte. Hieraus entspringen aber die mehresten Streitigkeiten; weil nemlich die Menschen ihre Gedanken nicht recht ausdrücken oder immer einer den Sinn des andern falsch auslegt. Denn indem sie sich am meisten widersprechen, so verbinden sie in der That mit ihren Ausdrücken entweder einerley oder verschiednen Sinn, so, daß die Irrthümer und Ungereimtheiten, die sie bey dem andern zu finden glauben, in der That nicht vorhanden sind.

Der Inhalt dieses Satzes ist mit dem des vorigen einerley, nur daß dort der Beweis aus den das Wesen Gottes involvirenden Begriffen, von den existirenden Dingen überhaupt, hier hingegen aus den Begriffen der Gattungen, in welche Spinoza die Dinge eintheilt, geführet wird.

Aber auch von den Gattungen der Dinge gilt, was von den Dingen überhaupt galt. So wenig der Begriff der existirenden Dinge überhaupt, das Wesen Gottes und ein adäquates und vollkommenes Erkenntniß desselben involvirte, so wenig involviren es auch die Begriffe, die die Seele von sich selbst, von ihrem Körper und von den ausser ihr existirenden Dingen bildet, und zwar aus demselben Grunde. Keiner dieser Begriffe enthält ein solches Mannichfaltiges, das sich in der Anschauung auf etwas anderes, als auf die vorgestellte Sache selbst, bezöge. Ja was insbesondere den Begriff betrift, den unsere Seele von sich selbst haben soll, so sind wir uns des Wesens derselben auf keine Weise bewußt, wir mögen diesem Dinge Namen geben, wie wir wollen, wir erkennen nur Würkungen des Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens.

Wir leugnen also, was der Verfasser im Schol. behauptet, daß das unendliche Wesen Gottes und seine Ewigkeit allen bekannt sey. Denn es ist ganz was anders, zu sagen, daß die Menschen eine Vorstellung, eine Idee von Gott haben, als zu sagen, daß allen Menschen das Wesen Gottes bekannt sey, d. i. alle eine Erkenntniß desselben hätten. Und da die Erkenntniß des Wesens Gottes sich auf die von dem Verfasser sogenannten allen Menschen gemeinschaftlichen Begriffe, die ihm die alleinige Quelle der Wahrheit, so wie im Gegentheil die allgemeinen und transscendentalen die Quellen aller Irrthümer sind, gründet, so dürfte Spi-

noza

noza eigentlich gar nicht, wie er doch gethan hat, annehmen, daß es Menschen gebe, die von Gott keine eben so deutliche Erkenntniß hätten, als solches bey den gemeinschaftlichen Begriffen der Fall sey; denn nach ihm fließt ja die Erkenntniß des Wesens Gottes und seiner Ewigkeit aus den gemeinschaftlichen Begriffen; diese sind ihm aber allein die Quellen aller Wahrheit, d. i. nach ihnen erkennet man die Dinge, wie sie an sich sind; das Wesen Gottes und seine Ewigkeit müste also auch von einem jeden, wer er auch seyn möchte, vollständig und vollkommen erkannt werden können, und eine undeutliche, verworrene Erkenntniß Gottes müste ein Unding, diese Erkenntniß müste immer nur eine deutliche seyn, die Einbildungskraft und die Sinne möchten dabey ihr Gaukelspiel treiben, wie sie immer wollten; durch nichts dürfte die einmal deutliche Erkenntniß von dem göttlichen Wesen getrübt und verfinstert werden können; sie würde beständig bleiben müssen, was sie einmal nothwendig nicht anders seyn könnte, eine deutliche Erkenntniß, man mag dem Wesen Gottes nun Bilder und Namen unterschieben, was für welche man wollte. So aber muß Spinoza doch selbst eingestehen, daß es gleichwohl anders ist, daß man sich auch dunkle, verworrene Vorstellungen von Gottes Wesen machen könne, und wenn er ganz mit der Sprache hätte herausgehen können oder wollen, so würde er offenherzig haben bekennen müssen, daß der Mensch von dem Wesen Gottes eigentlich gar keine Erkenntniß haben, obgleich sich Gott gar wohl denken könne; dann aber würde er genöthiget worden seyn, sein Lehrgebäude wieder auseinander zu legen, und so die zerlegten Theile, gleich ähnlichen mechanischen Kunstwerken von ewig seyn sollender Bewegung, ihrem Schikfale und dem Raube der Zeit zu überlassen.

Acht und vierzigster Satz.

In der Seele giebt es keinen unbedingten oder freyen Willen; sondern, um dieses oder jenes zu wollen, wird sie von einer Ursache bestimmt, die ebenfalls von einer andern Ursache bestimmt ist und diese wieder von einer dritten, und so fort ins Unendliche.

Beweis.

Die Seele ist eine gewisse und bestimmte Weise zu denken (nach dem 11ten Satz) sie kann also nicht die freye Ursach ihrer Handlungen seyn, (nach dem 2ten Corol. des 17ten Satzes des 1sten Th.) oder sie kann kein unbedingtes Vermögen zu wollen und nicht zu wollen haben; sondern muß, um dieses oder jenes zu wollen, (vermöge des 28sten Satzes des 1sten Th.) von einer Ursache bestimmt werden, die auch von einer andern Ursache bestimmt worden ist, und diese wieder von einer andern. u. s. w.

Scholium.

Auf gleiche Weise wird auch bewiesen, daß die Seele kein unbedingtes Vermögen zu verstehen, zu begehren, zu lieben u. s. w. habe. Es folgt hieraus, daß diese und ähnliche Vermögen entweder völlig erdichtet, oder weiter nichts als metaphysische oder allgemeine Wesen sind, die man aus den besondern Dingen zu bilden pflegt; daß sich also Verstand und

Wille zu dieser oder jener Vorstellung, oder zu diesem oder jenem Wollen eben so verhalten, wie die Steinheit (lapideitas) zu diesem oder jenem Stein, oder wie der Mensch zu einem bestimmten Individuum von Menschen. Die Ursach aber, warum sich die Menschen für frey halten, habe ich im Anhange zum ersten Theile dargelegt. Ehe ich jedoch weiter fortfahre, muß ich hier noch anmerken, daß ich unter dem Willen das Vermögen, etwas zu bejahen und zu verneinen, keineswegs aber eine Begierde, verstehe; ein Vermögen nemlich, nach welchem die Seele das, was wahr oder falsch ist, bejahet oder verneinet; aber keine Begierde, vermöge welcher die Seele etwas begehrt oder verabscheut. Nachdem ich aber bewiesen habe, daß diese Vermögen allgemeine Begriffe sind, die von den besondern Dingen, aus welchen wir sie bilden, nicht verschieden sind, so muß nunmehr noch untersucht werden, ob die würklichen Aktus des Wollens mehr als bloße Begriffe von Dingen sind. Es muß, sage ich, untersucht werden, ob es in der Seele noch eine andere Bejahung und Verneinung gebe, ausser der, welche der Begriff, als ein solcher, involvirt; worüber der folgende Satz und die 3te Definition in diesem Theile nachzusehen sind, damit man den Gedanken nicht in ein Gemälde verwandle. Denn unter Begriffen verstehe ich nicht Bilder, wie sie auf dem Grunde des Auges, oder, wie andre wollen, in der Mitte des Gehirns entstehen; sondern ich verstehe darunter das, was den Inhalt beym Denken (cogitationis conceptus) ausmacht.

Der

Der Satz, daß es in der Seele keinen unbedingten oder freyen Willen gebe, gründet sich auf die Behauptung, daß die Seele eine gewisse und bestimmte Modifikation des Denkens sey; da nun Modifikationen zu ihrer Entstehung immer wieder andere Modifikationen voraussetzen, die den Grund der Existenz der nachfolgenden enthalten, so kann die Seele oder der bestimmte Modus des Denkens die Ursach ihrer Handlungen nicht in sich selbst, sondern muß dieselbe in andern vorhergehenden Denkweisen haben.

Es ist aber gezeigt worden, einmal, daß wir uns dessen, was die Seele an sich ist, nie bewußt werden können, daß wir folglich von ihrem Wesen kein Erkenntniß haben können, da ein Haupttheil dieser Erkenntniß, nemlich die einem sinnlich afficirenden Gegenstande entsprechende Anschauung mangelt; und daß also kein Grund vorhanden sey, das Wesen der Seele blos in einen Modus des Denkens zu setzen. Zweytens aber ist gezeigt worden, daß die Modi des Denkens, die Vorstellungen und Begriffe, bloße Produkte sind, die gewisse Vermögen im Gemüthe voraussetzen, und daß sie von diesen Vermögen selbst im Bewußtseyn unterschieden werden, mithin diese Vermögen nicht selbst ausmachen. Wir sind uns zugleich der Würkungen der Gemüthsvermögen, und dieser Gemüthsvermögen, der Sinnlichkeit des Verstandes, der Vernunft, der Urtheilskraft ꝛc. unmittelbar bewußt, ob wir gleich nicht im Stande sind, die Natur oder das Wesen des Subjekts zu bestimmen und zu erkennen, dem diese Vermögen angehören. Letztere sind wahre Fakta, die durch die intellektuelle Natur des Menschen selbst gegeben sind, und die sich dem Bewußtseyn desselben bey dem geringsten Nachdenken über sich selbst von selbst aufdringen. Und ob gleich das Daseyn einer Sinnenwelt die conditio sine qua non der Würksamkeit der menschlichen Gemüthsvermögen ist, so folgt doch daraus nicht, daß das menschliche Gemüth

und seine Vermögen in Ansehung ihrer Würklichkeit von derselben abhänge, und daß es darum der Vernunft unmöglich sey, sich durch sich selbst nach eigenen Gesetzen und unabhängig von den physischen Gesetzen bestimmen zu können.

Da wir uns nun des Unterschieds der einzelnen Willensbestimmungen, so wie der einzelnen Vorstellungen, von den ihnen beyden entsprechenden Vermögen des Gemüths bewußt sind, und diese Vermögen als die Bedingungen der Möglichkeit und Würklichkeit der einzelnen Vorstellungen und Willensbestimmungen, auch dann, wenn letztere noch nicht vorhanden sind, durch unser eigenes Bewußtseyn anzuerkennen genöthiget werden, so kann man auch nicht behaupten, daß diese Vermögen oder Kräfte entweder ganz etwas Erdichtetes, oder blos metaphysische und allgemeine Dinge, wie sich Spinoza in dem Scholium ausdrückt, wären. Denn wären sie das, so könnten sie weiter nichts als bloße Vorstellungen, Gedankenwesen seyn, die schon da wären, ohne gedacht und begriffen zu werden. Ueberhaupt sobald wir dem, was in uns denken, begreifen, wollen mag, die Vermögen zu denken, zu begreifen, zu wollen nehmen, sobald fällt auch alle Selbstthätigkeit und alles Bewußtseyn hinweg, und die Worte denken, begreifen, wollen sind ein leerer Schall ohne Sinn, und Spinoza selbst muß seinen Begriff von Conceptus der ihm ein Thun der Seele anzeigt, aufgeben. Denn wenn die Vermögen der Seele etwas blos Erdichtetes, Eingebildetes wären, könnte man ihr schlechterdings nicht das Prädikat der Selbstthätigkeit beylegen, sondern sie wäre etwas blos leitendes, ein Bewußtseynloses Etwas, in welchem sich die Vorstellungen, wie Bilder in einem Spiegel, befänden.

Uebrigens macht sich unser Verfasser einen ganz unrichtigen Begriff von dem Willen, wenn er in dem Schol. sagt, daß er darunter nicht eine Begierde etwas zu begeh-

ren und zu verabscheuen, sondern lein solches Vermögen verstehe, nach welchem die Seele bejahet oder verneinet, was wahr oder was falsch sey.

Auſſer dem, daß, da dem Verfasser Vermögen nichts weiter als Einbildungen oder allgemeine Begriffe sind, der Wille, so wie er sich ihn vorstellt, ebenfalls nur etwas Eingebildetes und ein bloßes Gedankending ohne objektive Realität wäre, da er ihn ein Vermögen nennt, kann auch diese Definition, in dem Falle, daß der Wille als ein würckliches Vermögen angenommen wird, darum nicht gelten, weil der Beyfall, den wir der Wahrheit ertheilen, und der Tadel, oder die Mißbilligung, womit wir den Irrthum belegen, bloße Urtheile unseres Verstandes sind. Der Wille aber ist kein Urtheil unseres Verstandes, wir urtheilen nicht in und mit der Bestimmung unseres Willens, obwohl die Bestimmungen unseres Willens sich nach den Urtheilen unseres Verstandes richten können. Urtheile aber und seinen Willen nach den Urtheilen des Verstandes bestimmen, sind zwey ganz verschiedene Aktus, von welchen der eine, nemlich das Urtheil, dem andern, nemlich der Willensbestimmung, jederzeit vorausgeht; nie aber ist ein Urtheil in den Bestimmungen des Willens selbst enthalten. Daß beyde Aktus ganz von einander verschieden sind, erhellet auch noch daraus, daß sich über die Willensbestimmungen selbst entweder beyfällig oder misbilligend, oder bejahend und verneinend urtheilen läßt, welches eben so wenig geschehen könnte, wenn die Willensbestimmung schon ein Urtheil in sich begriffe, als es möglich wäre, sich nach einem Urtheil zu bestimmen, wenn in dem Urtheile selbst schon die Bestimmung des Willens läge. Denn beyde, Urtheil und Willensbestimmung, machten alsdann nur einen einzigen Aktus aus, mithin könnte auch keine von beyden die Folge oder Ursach des andern seyn.

Dieser Prüfung will ich eine kurze Darstellung der verschiedenen im Begriffe des Begehrungsvermögens: im allgemeinen Sinne oder des Willens überhaupt enthaltenen Vorstellungen, nach dem durch die kritische Philosophie angegebenen und auf eine genaue Untersuchung und Absonderung der menschlichen Gemüthsvermögen gegründeten Bestimmungen, hier beyfügen.

Jedes lebendige Wesen besitzt ein Vermögen, sich nach Vorstellungen zu bestimmen, Handlungen diesen Vorstellungen gemäs würklich zu machen, und dieses Vermögen heist Begehrungsvermögen überhaupt, oder Wille im allgemeinsten Verstande des Worts. Auch die Thiere nehmen an demselben Theil. Durch den Hunger z. B. werden sie sinnlich afficirt, und diese Vorstellung bestimmt sie zur Würklichmachung einer Handlung, d. i. Nahrung aufzusuchen und sich zu sättigen.

Das Begehrungsvermögen überhaupt, oder der Wille in der allgemeinsten Bedeutung, begreift alle Arten unter sich, wie sich der Wille bestimmen läßt, und in der menschlichen Natur sind sie insgesammt vereiniget, indeß den Thieren nur eine Art der Willensbestimmungen, nemlich diejenige, die blos von einem sinnlichen Eindruk abhängen, zukömmt.

Was nun insbesondere das Begehrungsvermögen des Menschen überhaupt betrift, so besitzt derselbe nicht blos Sinnlichkeit, d. i. die Fähigkeit sinnlich, es sey nun äuserlich oder innerlich, afficirt zu werden, sondern auch praktische Vernunft, oder das Vermögen, nach Principien oder Vorstellungen von Gesetzen zu handeln, Handlungen oder Gegenstände diesen Gesetzen gemäs hervorzubringen.

Wenn nun das Begehrungsvermögen überhaupt in dem Vermögen besteht, durch Vorstellungen Ursache von der Würklichkeit gewisser Gegenstände oder Handlungen

zu

zu werden, es aber in Rükſicht auf das Begehrungsvermögen und die Bestimmung desſelben zweyerley Vorſtellungsarten gibt, nemlich empiriſche, durch unmittelbar ſinnliche Eindrücke entſtanden; und vernünftige, oder Vorſtellungen von Principien oder Geſetzen, die a priori in der Vernunft ſelbſt beſtimmt und von ſinnlichen Eindrüken ſchlechterdings unabhängig ſind; ſo heiſt das Begehrungsvermögen im erſten Falle, und wenn es blos durch ſinnliche Eindrüke, ohne Mitwürkung der praktiſchen Vernunft, zum Handeln beſtimmt wird, thieriſche Willkühr, im zweyten Falle hingegen, wenn es blos durch Vorſtellungen von Geſetzen der prakt. Vernunft, und ohne allen Einfluß der Gefühle des Vergnügens und Misvergnügens beſtimmt wird, heiſt es reiner, abſolut freyer Wille, Wille im eigentlichen Sinne. Weil aber in der menſchlichen Natur die empiriſchen Vorſtellungen mit den Vorſtellungen der praktiſchen Vernunftgeſetze vermiſcht ſind, dergeſtalt, daß ſich der Menſch keiner von beyden gänzlich entſchlagen kann; ſo entſteht daraus eine dritte Art des Begehrungsvermögens, welche freye, ſinnliche Willkühr genannt wird, und die alsdann thätig iſt, wenn neben den ſinnlichen Eindrüken, auch vernünftige Ueberlegungen und Bewegungsgründe Einfluß auf die Beſtimmung des Begehrungsvermögens haben; wir handeln hier zwar nach empiriſchen Bewegungsgründen, aber ſchreiben uns auch zugleich durch unſere Vernunft und in dem Bewußtſeyn ihrer Geſetze und Zwecke die rechten Mittel zur Würklichmachung des Gegenſtandes und der Handlung unſeres Willens und das Maas vor, wie weit die Handlung und der Gegenſtand würklich gemacht werden ſollen.

Unſer Wille iſt alſo in ſofern in allem Betrachte frey, als in unſerer Vernunft ein Vermögen liegt, ſich ſelbſt und mit Abweiſung aller empiriſchen Bewegungsgründe, die ſich gegen ſie emporlehnen möchten, zu Handlungen zu

bestimmen, und eine Handlung ist absolut frey, wenn sie blos durch die reine praktische Vernunft hervorgebracht worden ist. Und daß es einen solchen freyen Willen gebe, mithin die Vernunft an und für sich fähig sey, sich nach ihren eigenen von allen sinnlichen Antrieben unabhängigen Gesetzen zu bestimmen, davon überzeugt uns das Daseyn der moralischen Gesetze, deren wir uns nicht blos als Triebfedern unseres eigenen Willens, sondern auch als Gegenstände unseres innigsten Interesse, und als Grundlagen unserer Beurtheilungen eigener und fremder Handlungen bewußt sind; und daraus, daß gewöhnlich nicht nach dem moralischen Gesetze gehandelt wird, kann eben so wenig auf ein Nichtdaseyn eines absolut freyen Willens geschlossen werden, als sich daraus, daß der gewöhnliche Mensch so manches gar nicht begreifen kann, auf ein Nichtdaseyn des Verstandes in ihm schliessen läßt. Unter uns gesagt, lieben Leser, die meisten haben wohl um deswillen bisher nicht nach einem vollkommen freyen Willen gehandelt, weil es ihnen gar nicht einmal eingefallen ist, daß sie auch so handeln könnten.

Neun und vierzigster Satz.

In der Seele findet kein anderes Wollen, es sey nun ein Bejahen oder Verneinen, statt, als ein solches, das der Begriff, in wiefern er ein solcher ist, involvirt.

Beweis.

In der Seele giebt es (nach dem vorhergehenden Satze) kein unbedingtes Vermögen zu wollen und nicht zu wollen; sondern nur einzelne Aktus des Wollens, nemlich dieses oder jenes bestimmte Bejahen, und dieses oder

jenes

jenes bestimmte Verneinen. Wenn wir uns nun die bestimmte Handlung des Wollens, nemlich die Weise zu denken, vorstellen, in welcher die Seele bejahet, daß die drey Winkel eines Dreyecks zwey rechten Winkeln gleich sind; so involvirt diese Bejahung den Begriff oder die Vorstellung des Dreyecks, d. i. sie kann ohne die Vorstellung des Dreyecks nicht gedacht werden. Denn es ist einerley, ob ich sage, daß A den Begriff involviren müsse, oder daß A ohne B nicht gedacht werden könne. Hiernächst kann auch diese Bejahung (nach dem 3ten Grundsatz dieses Th.) ohne den Begriff des Dreyecks nicht statt finden; folglich kann auch diese Bejahung ohne den Begriff des Dreyecks weder seyn noch gedacht werden. Ferner muß dieser Begriff des Dreyecks eben dieselbe Bejahung, daß nemlich seine drey Winkel zwey rechten gleich sind, involviren. Also kann auch umgekehrt dieser Begriff des Dreyecks ohne diese Bejahung weder seyn noch gedacht werden; folglich gehört (vermöge der 2ten Defin. dieses Th.) diese Bejahung zum Wesen des Begriffs des Dreyecks, und ist nichts anders als dieser Begriff selbst. Was ich nun von dieser speciellen Handlung des Wollens gesagt habe, gilt, ob ich sie gleich nur nach Gutdünken wählte, auch von jeder andern bestimmten Handlung des Wollens, daß sie nemlich nichts anders als der Begriff selbst sey.

Corollarium.

Wille und Verstand sind eins und dasselbe.

Beweis.

Wille und Verstand sind weiter nichts als einzelne bestimmte Handlungen des Wollens und Begriffe (nach dem 48sten Satze und dessen Schol.) Nun sind aber eine bestimmte Handlung des Wollens und ein Begriff (nach dem vorigen Satze) eins und dasselbe; also sind auch Wille und Verstand eins und dasselbe.

Scholium.

Hiermit wäre denn die Ursach, aus welcher man gemeiniglich den Irrthum entstehen läßt, aus dem Wege geräumt. Ich habe aber oben gezeigt, daß die Falschheit blos in einem Mangel bestehe, welchen verstümmelte und verwirrte Begriffe mit sich führen. Ein falscher Begriff, in wie fern er falsch ist, involvirt also keine Gewißheit. Wenn wir also sagen, der Mensch beruhige sich bey falschen Begriffen, und hege in Absicht derselben keinen Zweifel, so sagen wir deswegen noch nicht, daß er gewiß sey, sondern nur, daß er nicht zweifle, oder daß er sich bey falschen Begriffen beruhige, weil keine Ursachen vorhanden sind, welche seine Einbildungskraft schwankend machen könnten. (M. sehe hierüber das Schol. zum 44sten Satze dieses Theils nach) Wenn man also auch annimmt, daß ein Mensch Irrthümern anhänge; so sagt man damit noch nicht, daß er in Rücksicht ihrer in Gewißheit stehe, Denn unter Gewißheit verstehe ich etwas Positives (m. s. den 43sten Satz nebst dem Schol. desselben in diesem Th.) und keinesweges einen Mangel des Zweifels. Aber unter Man-

gel der Gewißheit verstehe ich Falschheit oder Irrthum. Ich muß aber zuvörderst zu mehrerer Erläuterung des vorhergehenden Satzes noch einiges erinnern; sodann aber auf einige Einwendungen, die dieser meiner Lehre gemacht werden können, antworten; und endlich halte ich es, zur Hinwegräumung aller Bedenklichkeiten, der Mühe werth, einige Vortheile dieser Lehre anzuzeigen. Ich sage nur einige; denn die Hauptvortheile werden sich aus dem, was ich im 5ten Theile abhandeln werde, besser einsehen lassen.

Was also den ersten Punkt betrift, so erinnre ich meine Leser, den Begriff oder Gedanken der Seele von den Bildern der Dinge, die in unserer Einbildungskraft vorhanden sind, genau zu unterscheiden. Hiernächst ist es auch nothwendig, einen Unterschied zwischen Begriffen und Worten, wodurch wir die Dinge andeuten, zu machen. Denn weil diese drey Dinge, nemlich die Bilder, Worte und Begriffe, von vielen entweder ganz vermischt, oder nicht genau, oder endlich nicht vorsichtig genug unterschieden werden, so hat man auch nicht zur Erkenntniß dieser Lehre vom Willen, die doch zur richtigen Leitung des Nachdenkens und zu einem weisen Lebenswandel so nothwendig ist, gelangen können. Denn diejenigen, welche glauben, die Begriffe bestünden in Bildern, die die uns aufstoßenden Körper in uns erzeugten, stehen in der Meinung, daß diejenigen Begriffe von Dingen, von welchen wir uns kein ähnliches Bild machen können, keine Begriffe, sondern nur

Dichtungen wären, die wir nur nach eigenem Gefallen in uns hervorbrächten. Sie betrachten also die Begriffe nur als stumme Gemälde auf der Leinwand, und von diesem Vorurtheil eingenommen, werden sie nicht gewahr, daß ein Begriff, als ein solcher, eine Affirmation oder Negation involvirt. Diejenigen hiernächst, welche die Worte mit dem Begriffe, oder sogar mit der Bejahung, die in dem Begriffe liegt, vermischen, stehen in dem Wahne, sie könnten etwas, wogegen sich ihre Empfindung sträubt, wollen, indeß sie doch nur blos mit Worten, ihrer Empfindung zuwider, etwas bejahen oder verneinen. Diese Vorurtheile kann aber derjenige leicht ablegen, der auf die Natur des Gedankens Acht hat, die keinesweges den Begriff der Ausdehnung involvirt; und hieraus wird er deutlich erkennen, daß der Begriff (da er eine Weise zu denken ist) weder in dem Bilde eines Dinges, noch in den Worten bestehe. Denn das Wesen der Worte und Bilder besteht blos in körperlichen Bewegungen, die den Begriff im Denken keineswegs involviren.

Soviel mag hinreichend seyn, um auf diesen Punkt aufmerksam zu machen, weshalb ich zu den vorgedachten Einwürfen fortschreite. 1) Glauben viele, es sey ausgemacht, daß sich der Wille weiter erstrecke, als der Verstand, und deswegen von diesem auch verschieden seyn müsse. Als Grund dieser Behauptung führen sie an, weil sie die Erfahrung an sich selbst gemacht hätten, daß man, um so unzählig andern Dingen, wovon man

sich

sich keine Vorstellung machen könne, Beyfall zu geben, keines größern Vermögens des Beyfallgebens, oder der Bejahung und Verneinung bedürfe, als man würklich schon habe; hingegen hierzu ein größerer Grad von Verstand, als dessen wir fähig wären, nöthig sey. Der Wille, schließen sie also, sey von dem Verstande unterschieden, dieser sey endlich, jener unendlich. 2) Kann man einwenden, daß wir, wie ja die Erfahrung deutlich zu lehren scheine, unser Urtheil aufschieben könnten, um den Dingen, welche wir uns vorstellen, unsern Beyfall nicht zu geben; welches auch dadurch bestätiget werde, weil man doch von niemanden sage, er betrüge sich, in wie fern er sich etwas vorstellt, sondern nur in wie fern ihm solches gefällt oder mißfällt. Wer, zum Beyspiel, sich ein geflügeltes Pferd dichtet, behauptet deswegen noch nicht, daß es ein solches gebe, d. i. er betrügt sich deswegen noch nicht, es wäre denn, daß er zugleich behauptete, es gäbe würklich ein solches Pferd. Die Erfahrung scheine demnach nichts deutlicher zu lehren, als daß der Wille oder das Vermögen der Beystimmung frey und von dem Verstandesvermögen verschieden sey. 3) Kann eingewendet werden, daß eine Affirmation nicht mehr Realität in sich zu enthalten scheine, als die andere, das heist, wir scheinen keiner größern Kraft zu bedürfen, um zu affirmiren, daß dasjenige wahr sey, was würklich wahr ist, als dazu gehört, zu affirmiren, daß das, was doch falsch ist, wahr sey. Hingegen sey ausgemacht, daß ein Begriff mehr

Realität oder Vollkommenheit enthalte, als der andre; denn um wie viel vorzüglicher ein Gegenstand vor dem andern ist, um so vorzüglicher sind auch die Begriffe desselben vor den Begriffen der andern; woraus denn der Unterschied zwischen dem Willen und dem Verstande abermal zu erhellen scheint. 4) Läßt sich der Einwurf machen, wenn der Mensch nicht nach freyem Willen handelte, wenn er, wie Buridans Esel, in einem beständigen Gleichgewicht schwebte, was würde aus ihm werden? Würde er nicht vor Hunger und Durst sterben? Gesetzt man gäbe dieses zu, so würde man sich mehr einen Esel oder die Bildsäule eines Menschen, als einen würklichen Menschen, vorstellen; läugnete man es aber, so würde man zugeben, daß sich der Mensch selbst bestimme, und das Vermögen habe, zu gehen wohin, und zu thun, was ihm beliebte. Vielleicht lassen sich noch mehrere Einwürfe erdenken; weil ich mich aber nicht für verpflichtet halte, alles das aufzusuchen, was ein jeder träumen kann, so will ich nur auf jene Einwendungen so kurz als möglich antworten. Was die erste betrift, so gebe ich zu, daß sich der Wille weiter erstrekt, als der Verstand, wenn man unter Verstand blos klare und deutliche Begriffe versteht; ich läugne aber, daß sich der Wille weiter erstrecke, als die Vorstellungen, oder das Vorstellungsvermögen; und ich sehe in der That nicht ein, warum das Vermögen zu wollen mehr verdiene unendlich genannt zu werden, als das Vermögen zu empfinden. Denn eben so gut, als

wir

wir Unendliches (jedoch eins nach dem andern, da wir alles Unendliche zugleich nicht affirmiren können) mit demselben Willensvermögen zu affirmiren im Stande sind, können wir auch unendliche Körper (einen nemlich nach dem andern) mit demselben Empfindungsvermögen empfinden und wahrnehmen. Erwiedert man, daß es doch unendliche Dinge gebe, die wir nicht wahrnehmen können; so antworte ich, daß wir solche mit keinem Gedanken und folglich auch mit keinem Willensvermögen zu erreichen im Stande sind. Aber, könnten sie sagen, wenn nun Gott machen wollte, daß wir dieselben ebenfalls wahrnähmen, so müste er uns zwar ein größeres Wahrnehmungsvermögen, aber kein größeres Willensvermögen, als wir schon haben, geben. Allein dieses ist eben soviel, als ob sie sagten, wenn Gott machen wollte, daß wir unendliche Dinge mehr erkennten, so würde es zwar nöthig seyn, daß er uns einen größern Verstand gäbe, nicht aber einen allgemeinern Begriff von dem Dinge überhaupt, als wir schon haben, um diese unendlichen Dinge zu umfassen. Denn ich habe gezeigt, daß der Wille ein allgemeines Ding, oder ein Begriff sey, mit welchem man alle einzelnen Handlungen des Wollens, d. i. das, was ihnen allen gemein ist, ausdrükt. Da nun unsere Gegner diesen, allen Handlungen des Willens gemeinschaftlichen oder universellen Begriff für das Vermögen selbst halten, so ist es kein Wunder, wenn sie sagen, daß dieses Vermögen sich über die Grenzen des Verstandes ins Unendliche hin-

aus erstrecke. Denn das Universelle läßt sich so gut von einem einzigen, als von mehrern und von unendlichen Individuen sagen.

Auf den zweyten Einwurf antworte ich: Ich leugne, daß wir freye Macht haben, unser Urtheil aufzuschieben. Denn wenn wir von jemanden sagen, er suspendire sein Urtheil, so heist das weiter nichts, als, er sieht ein, daß er von der Sache noch keine vollständige Vorstellung habe. Die Aufschiebung des Urtheils ist also in der That eine Vorstellung und keinesweges ein freyer Wille. Um dieses deutlicher einzusehen, denke man sich einen Knaben, welcher sich in seiner Einbildungskraft ein Pferd vorstellt, ausser diesem aber sonst gar keine Vorstellung von etwas hat. Da diese Einbildung des Pferdes die Existenz desselben involvirt, (nach dem Corol. des 17ten Satzes) der Knabe auch weiter keine Vorstellung hat, die die Existenz des Pferdes aufheben könnte; so muß er nothwendig das Pferd als gegenwärtig anschauen; er wird auch an der Existenz desselben nicht zweifeln können, ob er gleich derselben nicht gewiß ist. Dieses erfahren wir auch täglich im Traume; und ich glaube nicht, daß jemand in dem Wahne stehe, er habe, indem er träume, freye Macht, über das, was ihm im Traume vorkömmt, sein Urtheil zu suspendiren und zu machen, daß er von dem, was ihm im Traume erscheint, nicht träume. Und gleichwohl geschieht es, daß wir auch im Traume unser Urtheil suspendiren, wenn uns nemlich träumt, daß wir träumen. Ferner gebe ich zu, daß niemand sich betrügt, in wie fern er sich etwas vorstellet, d. i. ich gebe zu, daß die Einbildungen der Seele, an sich betrachtet, keinen Irrthum involviren; (m. s. das Schol. zum 17ten Satze) aber ich leugne, daß der Mensch nichts affirmire, in wie fern er sich etwas vorstellt. Denn was heist, sich ein

geflügeltes Pferd vorstellen, anders, als affirmiren, daß ein Pferd Flügel habe? Denn wenn die Seele, auser dem geflügelten Pferde, weiter keine Vorstellung hätte, so würde sie dasselbe als gegenwärtig betrachten, und weder die geringste Ursach, an der Existenz desselben zu zweifeln, noch das geringste Vermögen haben, anderer Meinung zu seyn, es sey denn, daß die Einbildung von dem geflügelten Pferde mit einem Begriff verbunden wäre, der die Existenz dieses Pferds aufhöbe, oder daß die Seele sich vorstellte, daß der Begriff, den sie sich von dem geflügelten Pferde macht, inadäquat sey, und in diesem Falle wird sie entweder die Existenz dieses Pferdes nothwendig leugnen, oder an derselben nothwendig zweifeln. Und hiermit glaube ich auch auf die dritte Einwendung geantwortet zu haben; der Wille ist nemlich etwas Universelles, das von allen Begriffen prädiciret wird, und bedeutet nur dasjenige, was allen Begriffen gemeinschaftlich zukömmt, nemlich eine Affirmation; das vollständige Wesen desselben, in so fern er so abstrakt gedacht wird, muß also in einem jeden Begriffe vorhanden, und nur auf diese Weise in allen dasselbe seyn, keinesweges aber, in wie fern er als etwas, das das Wesen des Begriffs ausmacht, betrachtet wird; denn in so fern sind die einzelnen Bejahungen unter einander eben so verschieden, als die Begriffe selbst. So ist z. B. die Bejahung, welche der Begriff des Zirkels involvirt, von der Bajahung, die der Begriff des Dreyeks enthält, eben so verschieden, als der Begriff des Zirkels von dem Begriffe des Dreyeks. Hiernächst leugne ich gerade zu, daß zu der Bejahung, daß dasjenige wahr sey, was würklich wahr ist, eben soviel, nicht mehr und nicht weniger, Denkkraft erfodert werde, als zu der Bejahung nöthig ist, daß dasjenige wahr sey, was falsch ist. Denn diese zwey Bejahungen verhalten

sich, in Rücksicht auf ihren Sinn, wie das Ding zum Undinge; denn die Begriffe enthalten nichts Positives, das die Form der Falschheit ausmachte. (m. s. den 35sten Satz mit dem Schol. und das Schol. des 47sten Satz.) Man hat hier also hauptsächlich zu merken, wie leicht man sich täuschen kann, wenn man das Allgemeine mit dem Einzelnen und die Verstandeswesen und Abstrakta mit dem Würklichen vermischt. Was endlich den vierten Einwurf betrift, so gebe ich allerdings zu, daß der Mensch, wenn er sich in einem solchen Zustande des Gleichgewichts befände, (daß er nemlich weiter nichts, als Durst und Hunger, empfände und immer dieselbe Speise und denselben Trank in gleicher Entfernung vor sich sähe) vor Hunger und Durst sterben würde. Fragen sie mich, ob ein solcher Mensch nicht mehr für einen Esel, als für einen Menschen, zu halten sey? So antworte ich, daß ich solches so wenig wisse, als ich weiß, wie hoch ein Mensch zu achten sey, der sich selbst erhenkt, oder welchen Werth Kinder, Narren, Wahnsinnige und dergl. haben.

Endlich habe ich noch anzuzeigen, wie viel die Kenntniß dieser Lehre zu einem guten Lebenswandel beyträgt, welches sich aus folgenden Stücken leicht ergeben wird.

1) Lehret sie, daß wir blos nach dem Willen und Befehl Gottes handeln und daß wir an der Natur Gottes Theil nehmen, und zwar um so mehr, je vollkommener unsere Handlungen sind, und je größer unsere Erkenntniß von Gott ist. Diese Lehre hat also, noch außer dem, daß sie das Gemüth völlig beruhiget, auch das Eigene, daß sie uns von dem unterrichtet, worin unsere höchste Glükseeligkeit oder Seeligkeit besteht, nemlich in der Erkenntniß von Gott, die uns antreibt, auch das zu thun, was Liebe und Frömmigkeit von uns fodern.

Hieraus

Hieraus ersehen wir deutlich, wie sehr diejenigen die wahre Schätzung der Tugend verfehlen, die für ausgeübte Tugenden und gute Handlungen, als für den gröten Dienst, den sie Gott dadurch leisten, von demselben die höchsten Belohnungen erwarten; als ob die Tugend und der Dienst Gottes nicht selbst Glükseeligkeit und höchste Freyheit gewähre.

2) Lehret sie, wie wir uns in Umständen und Begebenheiten, die von dem Zufalle abhängen und die nicht in unsrer Macht stehen, d. i. die nicht aus unserer Natur folgen, betragen sollen; nemlich Glük und Unglük mit Gleichmuth erwarten und ertragen, weil nemlich alles aus dem ewigen Rathschlusse Gottes eben so nothwendig erfolgt, als aus dem Wesen des Dreyeks folgt, daß die drey Winkel desselben zwey rechten Winkeln gleich sind.

3) Befördert diese Lehre das gesellschaftliche Leben, dadurch, daß sie die Menschen anweiset, niemanden zu hassen, zu verachten, zu verspotten, zu erzürnen, zu beneiden, mit seinem Zustande zufrieden zu seyn und seinem Nächsten zu helfen, nicht aus weibischen Mitleiden, Partheylichkeit und Aberglauben, sondern durch bloße Leitung der Vernunft, und wie es Zeit und Umstände erfodern, wie ich im dritten Theile zeigen werde.

4) Endlich trägt auch diese Lehre zur Glükseeligkeit des gemeinen Wesens bey, indem sie lehret, wie man die Bürger regieren und leiten müsse; nemlich nicht wie Sklaven, sondern so, daß sie das Gute freywillig thun.

Und so wäre denn das, was ich in diesem Scholium abhandeln wollte, beschlossen und dieser zweyte Theil hiermit geendiget, in welchem ich die Natur der menschlichen Seele und ihre Eigenschaften umständlich genug und, so viel es die Schwierigkeit des Gegenstandes

verstattete, deutlich auseinander gesetzt und solche Wahrheiten vorgetragen habe, aus welchen viele vortrefliche, höchst nützliche und zu wissen nöthige Folgerungen hergeleitet werden können, welches auch zum Theil aus dem Folgenden erhellen wird.

Daß es nicht blos einzelne Aktus des Wollens, nicht blos ein bestimmtes Bejahen oder Verneinen, sondern ein a priori in unserer Vernunft enthaltenes Vermögen, sich selbst zu Handlungen zu bestimmen, gebe, habe ich in der vorigen Anmerkung gezeigt; hier füge ich nur noch Einiges über die Meinung des Verfassers bey, daß es kein anderes Wollen, als ein solches, welches der Begriff als solcher involvire, gebe. Wir wissen nemlich, daß ein jedes Vermögen des Gemüths sein eigenes bestimmtes Geschäft in Absicht auf die Erzeugung der mancherley Arten der Vorstellungen und Erkenntnisse habe; daß die Sinnlichkeit Anschauungen, der Verstand Begriffe, die Vernunft Ideen liefere, und daß nur leztere einen doppelten Gebrauch zulasse, nemlich einen theoretischen oder spekulativen und einen praktischen, und daß nur in lezterer Hinsicht die Ideen der Vernunft als Principien oder Gesetze constitutiv sind. Der Gebrauch der Vernunft ist theoretisch und regulativ, wenn sie sich auf Gegenstände unserer, durch den Verstand in Verbindung mit der Sinnlichkeit erzeugten Erkenntnisse beziehet, Schlüsse aus diesen Erkenntnissen ziehet und so die Erkenntnisse des Verstandes ordnet, und ihnen systematische Einheit gibt; praktisch und constitutiv hingegen, wenn sie sich durch die Vorstellung von Regeln, Gesetzen, Zweken, selbst zum Handeln bestimmt. Es ist also die Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche, welche die Principien der Bestimmungen des W i l l e n s im eigentlichen Sinne enthält, und daß die Vernunft nebst ihrem theoretischen auch zu einem praktischen Gebrauch diene, davon überzeugt uns unser Bewußt-

seyn

seyn unmittelbar. Es gibt mithin ein Wollen, welches weder von den Begriffen unseres Verstandes, die blos Erkenntnisse von dem, was ist, zum Zwek haben, noch von dem Verstand selbst, dessen Geschäft blos darin besteht, angeschaute Objekte zu denken und Begriffe und Urtheile von Gegenständen zu bilden, involvirt wird, sondern dessen Grund lediglich und allein in der Natur unserer Vernunft, so fern sie praktisch, d. i. sich selbst zum Handeln zu bestimmen vermögend ist, gefunden werden kann.

Uebrigens kann man auch nicht sagen, daß ein Begriff, als ein solcher, ein Bejahen oder Verneinen involvire. Denn ein Begriff, als solcher, ist blos eine Vorstellung, in welcher das Mannichfaltige einer Anschauung in eine objektive Einheit des Bewußtseyns zusammengefaßt ist; eine Vorstellung, die sich mittelst der Anschauung auf einen Gegenstand bezieht, folglich ein simples Etwas, dem noch das als Subjekt gedachte Objekt fehlt, von dem also, eben wegen dieses Mangels weder etwas bejahet noch verneinet wird. Ein solcher Begriff ist z. B. der von einer Rose; mit dieser Rose, als Begriff, weiß ich nun nicht was ich anfangen, was ich von ihr bejahen oder verneinen soll. Du mußt mir erst ein bestimmtes Individuum vorlegen, um es mit dem Begriffe einer Rose zu vergleichen und dann urtheilen zu können, ob es eine Rose sey, oder nicht. Denn ich weiß nicht, was du mit deiner Rose als Begriff meinst und sagen willst, wenn du mir das Mannichfaltige, was in diesen Begriff zusammengefaßt werden soll, nicht zuvor auf irgend eine Art, durch Vorhaltung eines würklichen Originals oder einer Zeichnung, anschaulich gemacht hast. Nun erst wird dieses Individuum, dieser unmittelbare Gegenstand meiner Anschauung das vorgestellte Subjekt, von welchem ich prädicire oder bejahe, daß es eine Rose sey. Hieraus folgt, daß es nicht sowohl

bloße Begriffe sind, die ein Bejahen oder Verneinen involviren, sondern daß es vielmehr Sätze oder Urtheile, d. i. mit Prädikaten verbundene, als Subjekte gedachte Objekte seyn müssen, wenn ein Bejahen oder Verneinen statt finden soll. Daß aber dieses Bejahen oder Verneinen lediglich dem blos theoretischen urtheilenden Verstande angehöre, und kein eigentliches Wollen oder Nichtwollen der praktischen Vernunft sey, habe ich schon in der Anmerkung zum vorhergehenden Satze dargethan, wie denn die Sache auch schon von selbst einem jeden, nur im geringsten Nachdenkenden, in die Augen fällt; weshalb ich denn auch das Corollarium zu dem gegenwärtigen Satze, daß nemlich Wille und Verstand eins und dasselbe sey, als bereits zur Gnüge beantwortet, übergehen kann.

Was das im Scholium geäußerte Urtheil des Verfassers von der angeblich von ihm bewürkten Wegräumung der Ursache, aus welcher man gewöhnlich den Irrthum herleite, betrift; so glaube ich, in der Anmerkung zum 44sten Satze die Gründe zur Prüfung desselben hinlänglich dargelegt zu haben. Hier erinnere ich nur noch, daß sich Spinoza selbst irre, wenn er die Natur des Irrthums oder der Falschheit in den Mangel der Gewißheit setzt. Dieser Mangel kann in unserer Erkenntniß vorhanden seyn, ohne daß von uns gesagt werden kann, wir irrten, oder urtheilten falsch. Wenn wir irren oder falsch urtheilen sollen, müssen wir nicht blos in Ansehung unserer Erkenntniß in Ungewißheit stehen, sondern in unserer Erkenntniß von einem Gegenstande müssen Merkmale und Prädikate vorkommen, die nicht in dem Objekte selbst enthalten sind, oder demselben gar widersprechen; wir können wegen eines Gegenstandes und des Begriffs, den wir uns von ihm machen wollen, in Ungewißheit seyn, und gleichwohl unser Urtheil verschieben, eben darum, weil wir ungewiß sind; und so lange wir das thun, nicht über ihn positiv urtheilen,

len, legen wir dem Gegenstand auch nichts bey, das ihm nicht angehört; wir irren also nicht, wir urtheilen nicht falsch, denn wir urtheilen gar nicht; wir befinden uns blos in einem Mangel zureichender Erkenntniß.

In diesem Scholium will endlich der Verfasser zeigen: 1) daß die Natur der Begriffe weder in Bildern von den Dingen, noch in den Worten bestehe, welches denn auch ganz richtig ist, ob er gleich den eigentlichen Unterschied zwischen Begriffen, Bildern und Worten oder Zeichen nicht angegeben hat, und wegen der zu seiner Zeit und auch von ihm selbst nicht erforschten Natur des Erkenntnißvermögens auch nicht angeben konnte. Wie Begriffe von Bildern verschieden sind, habe ich bereits oben in der Anmerkung zum 17ten Satze gezeigt, und daß die Worte, sie mögen nun entweder für das Auge oder für das Ohr gegeben seyn, als Zeichen von dem was bezeichnet werden soll, verschieden sind, beyde aber, als solche, Gegenstände ganz verschiedener Vorstellungen ausmachen, davon wird einen jeden sein eigenes Bewußtseyn überzeugen.

2) Sucht Spinoza hier einige Einwendungen gegen seine Behauptung, daß der Wille und der Verstand eines und dasselbe sey, zu widerlegen. Ich brauche mich aber auf eine Widerlegung dieser Widerlegung um so weniger einzulassen, als ich den Grund des Unterschieds zwischen dem Willen und dem Verstande aus der Natur der verschiedenen Vermögen des menschlichen Gemüths angezeigt habe, und der unerschütterlich fest steht, der Verfasser mag nun auf unzulängliche Einwendungen gegen seine behauptete Identität des Willens und Verstandes gut, oder auf zulängliche schlecht antworten. Er kann in manchem Punkte gegen seine Gegner recht haben, ohne daß deswegen seine Behauptung wahr würde. Endlich

3) Sucht Spinoza noch den Nutzen seines Lehrgebäudes ins Licht zu stellen.

Einmal, sagt er, stelle sie die Lehre auf, daß wir blos nach dem Willen und Befehl Gottes handeln, und daß wir an der Natur Gottes um so mehr Theil nähmen, je vollkommener unsere Handlungen und je größer unsere Erkenntniß von Gott wäre. Ausserdem also, daß diese Lehre das Gemüth völlig beruhige, unterrichte sie uns auch worin unsere höchste Glükseeligkeit bestehe, nemlich in der Erkenntniß Gottes.

Ich sage dagegen, daß eben dieses in einem jeden andern dogmatisch-theistischen und supernaturalistischen Lehrgebäude gelehret werde, und diese Lehre kein ausschließliches Eigenthum des Systems des Verfassers sey. Auch die kritische Philosophie macht es uns zur Pflicht, uns nach dem Ideale der höchsten Vollkommenheit zu bilden, und uns demselben, so viel nur möglich ist, wenigstens zu nähern, wenn es auch ausser unserer Macht steht, der göttlichen Heiligkeit gleich zu werden.

Hiernächst kann aber der Grund zu unserm Rechtverhalten nicht unmittelbar in dem Befehle und Willen Gottes liegen, als welche uns nicht unmittelbar gegeben sind, sondern in den Gesetzen unserer praktischen Vernunft, ohne welche schlechterdings nicht eingesehen und erkannt werden kann, was gut oder bös, Recht oder Unrecht, pflichtmäsig oder pflichtwidrig ist; nur sie kann der Maasstab seyn, nach welchem sich beurtheilen läßt, in wiefern etwas Gottes Wille und Befehl seyn könne.

Endlich übersteigt es auch gänzlich den Horizont unseres Verstandes und unserer Vernunft, wenn wir uns anmaßen wollen, irgend eine Erkenntniß von Gott erlangen zu können. Diese Behauptung und jeder Versuch, etwas Gewisses als Erkenntniß von Gott, seinem Wesen und seinen Eigenschaften festsetzen zu wollen, öfne vielmehr jeder Art von Schwärmerey Thür und Thor, und veranlaßt

Un-

Unruhe des Gemüths durch Gewissens- und Erkenntniß-scrupel, die schlechterdings unauflöslich sind; anstatt, daß ein vernünftiger Glaube an Gott und seine Fürsehung, der sich bescheiden von aller anmaßlichen dogmatischen Behauptung und Bestimmung auf der einen, und von allem ungegründeten Zweifel an seinem Daseyn und seiner Fürsorge auf der andern Seite, gleich weit entfernt, die Ruhe des Gemüths und den Fortgang in der Tugend mit Zuverlässigkeit befördert.

Zweitens, meint Spinoza, schaffe nur diese seine Lehre den Vortheil, Glük und Unglük mit Gleichmuth zu erwarten und zu ertragen, da wir wüsten, daß alles aus dem ewigen Rathschlusse Gottes eben so nothwendig folge, als aus dem Wesen des Dreyeks folge, daß seine drey Winkel zwey rechten Winkeln gleich wären.

Allein diese Lehre kann auch zu manchem Misbrauche Anlaß geben. Denn da, nach unserm Verfasser, alles, was sich zuträgt, absolut nothwendig erfolgt, und keine Handlung von der menschlichen Vernunft selbst abhängt, sondern der Mensch dazu durch Antriebe von aussen, über die er nie Herr werden kann, genöthiget wird, so würde er, wenn er nach dieser Lehre handeln wollte, eher seinen Muth sinken laßen, alle Arbeit, alles Bestreben, sich äußerlich und innerlich glüklicher und vollkommner zu machen, aufgeben, und alles, sein Glük und sein Unglük, dem angeblichen ewigen Rathschlusse und Willen Gottes überlassen müssen, und nirgend fände der Tugendhafte eine Aussicht, die ihm einen Ersatz für seine Trübsale und Leiden auf der Erde, nirgend der Lasterhafte eine Aussicht, die ihm eine Vergeltung für seine Unthaten nach Verdienst darböte. Beyde, Tugendhafte und Lasterhafte, handeln nach der Nothwendigkeit der Natur, und nicht nach eigenem freyen Willen; Belohnung und Bestrafung, man mag sie sich vorstellen, wie man will, wären also gleich unbillig.

Endlich soll diese Lehre auch das Wohl des gesellschaftlichen Lebens und die Glükseeligkeit des gemeinen Wesens in der im 3ten und 4ten Punkte zu Ende des Schol. angezeigten Maaße befördern. Allein es hat dem Verfasser nicht gefallen, bestimmt anuzgeben, wie es aus seiner Lehre folge, daß sich die Menschen nicht hassen und verachten, nicht verspotten, erzürnen und beneiden, daß sie mit ihrem Zustande zufrieden sind und ihrem Nächsten helfen, und daß und wie man die Bürger so regieren und leiten müsse, daß sie nicht wie Sclaven, sondern aus freyem Willen das Gute thun.

Das nemliche lehrt und verlangt ein jedes System, selbst das dogmatisch-skeptische und atheistische, und die Gründe, warum die Menschen so handeln, warum die Fürsten und Regenten die Unterthanen so regieren sollen, liegen in dem Buche Spinozas nicht so unmittelbar und so deutlich vor unsern Augen, als er vorgeben zu wollen scheint. Ja, wenn man der von ihm gelehrten Nothwendigkeit Raum geben und sagen wollte, daß die Menschen den sinnlichen Eindrücken eben so nothwendig folgen müsten, als solche nothwendig als modi aus den göttlichen Eigenschaften folgten, so dürfte keiner der Stimme dieser Eindrücke sein Gehör versagen; er müste den Gefühlen der Feindschaft, der Rachsucht, des Neides u. s. w. nicht weniger, als den ihnen entgegen stehenden Gefühlen der Freundschaft, der Versöhnlichkeit, der Theilnahme an dem Glük seines Nebenmenschen u. s. w. ohne Entgegenstrebung nachgeben; und der Regent, der der ewigen Substanz, aus welcher alles, was ist und handelt, nothwendig ist und handelt, dessen Wille und Macht so nothwendig als sein Wesen selbst ist, nachahmen wollte, würde sicher ein eisernes Zepter führen, alles würde unter der Centnerschweren Nothwendigkeit seines Willens, der oft genug nicht so weise und

gut

gut, als der Wille Gottes, wäre, erliegen und die Völker und Unterthanen könnten so gut willenlose Sclaven, als freye Bürger, seyn.

Alle diese Vorschriften fließen aber unmittelbar aus der Vernunft und ihren ewigen unwandelbaren Gesetzen selbst und ohne Umschweif. Nur sie enthalten den Grund, warum der Mensch ein Freund und Tröster und Vertheidiger und Helfer des andern seyn soll, und nur aus ihr ist der Maasstab herzunehmen, nach welchem man die Pflichten der Fürsten und Unterthanen messen und beurtheilen kann, ob ein Fürst vernünftig regiere und ein Unterthan vernünftig gehorche.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Spinoza, Benedictus <<de>>,

Spinozas philosophische Schriften

Bd.: Dritter Band

Gera 1793
Ph.pr. 1142-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10041975-1
VD18 90695631